İslami İlimlerde Metodolojik Problemler-1
Tefsir ve Kur'an İlimleri-I

TEFSİRDE RİVAYET EKSENLİ OKUMALARIN KRİTİĞİ

EDİTÖRLER
Doç. Dr. Abdurrahman ENSARİ
Doç. Dr. Maşallah TURAN
Doç. Dr. Kutbettin EKİNCİ



Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları

mardin artuklu üniversitesi



İslami İlimlerde Metodolojik Problemler
Tefsir ve Kur'an İlimleri-1

TEFSİRDE RİVAYET EKSENLİ OKUMALARIN KRİTİĞİ

Proje Koordinatörü
Doç. Dr. Abdurrahman ENSARİ

Editörler
Doç. Dr. Abdurrahman ENSARİ
Doç. Dr. Maşallah TURAN
Doç. Dr. Kutbettin EKİNCİ

Tashih
Arş. Gör. Musab Koparal
Arş. Gör. Merve Palanci

ISBN
978-605-4202-78-2

Matbaa Sertifika No: 44676
Birinci Baskı
2021
Mardin

Baskı-Cilt
Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık
Yayıncılık Amb. Dağ. San. ve Tic. Ltd. Şti

Mardin Artuklu Üniversitesi,
Artuklu Yerleşkesi, Diyarbakır Yolu
Artuklu / Mardin
• Tel : +90 482 2134002
• Fax : +90 482 2134004
• web : www.artuklu.edu.tr

TEFSİRDE RİVAYET EKSENLİ OKUMALARIN KRİTİĞİ

Editörler
Doç. Dr. Abdurrahman ENSARİ
Doç. Dr. Maşallah TURAN
Doç. Dr. Kutbettin EKİNCİ

İÇİNDEKİLER

TAKDİM..
ÖNSÖZ..

BİRİNCİ BÖLÜM

El-Keşf Ve'l-Beyân Tefsirinde İsrâiliyyat (Hz. Nûh Ve Kıssası Özelinde)
Doç. Dr. Emrullah Ülgen..

"El-Keşf Ve'l-Beyân Tefsirinde İsrâiliyyat (Hz. Nûh Ve Kıssası Özelinde)" Başlıklı Çalışmayı Değerlendirme
Doç. Dr. Mesut KAYA..

İKİNCİ BÖLÜM

Hz. Zeyneb'in Evliliği İle İlgili Ayetin Tefsirine Metodolojik Bir Yaklaşım
Doç. Dr. Abdurrahman Ensari..

Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb İle Evliliği Konusundaki Asılsız Rivayetlerin Müsteşrikler Tarafından Hz. Muhammed Hakkında Olumsuz Algı Oluşturmak Maksadıyla Kullanılması
Prof. Dr. Atilla Yargıcı..

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Rivayet Eksenli Okumaların Zorlukları (Enfâl Sûresi 67-69. Âyetler Bağlamında)
Dr. Öğr. Üyesi Haşim Özdaş..

"Rivayet Eksenli Okumaların Zorlukları (Enfâl Sûresi 67-69. Âyetler Bağlamında)" Başlıklı Çalışmayı Değerlendirme
Doç. Dr. Muhammed Ersöz..

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Rivayet Tefsirinin Bir Yöntem Olup Olmadığı Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme
Doç. Dr. Ali Karataş, Dr. Öğr. Üyesi Ömer Dinç.......................................

"Rivayet Tefsirinin Bir Yöntem Olup Olmadığı Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme" Başlıklı Çalışmayı Değerlendirme
Doç. Dr. Süleyman Kaya..

BEŞİNCİ BÖLÜM

Sahâbe Ve Tâbiîn Tefsirlerinin Önemi Ve Bağlayıcığı
Doç. Dr. Hacı Önen..

"Sahâbe Ve Tâbiîn Tefsirlerinin Önemi Ve Bağlayıcığı" Başlıklı Çalışmayı Değerlendirme
Doç Dr. Ahmet Özdemir..

ALTINCI BÖLÜM

İbn Abbas'ın Tefsir Rivayetlerine Yöneltilen Tenkidler -Mefatihu'l Gayb Bağlamında Bir İnceleme-
Dr. Enes Büyük..

"İbn Abbas'ın Tefsir Rivayetlerine Yöneltilen Tenkidler -Mefatihu'l Gayb Bağlamında Bir İnceleme-" Başlıklı Çalışmayı Değerlendirme
Dr. Seyit Ali Güşen...

YEDİNCİ BÖLÜM

Tefsîrde Tâbiûn Kuşağının Önemi (Saîd B. Cübeyr Özelinde)
Prof. Dr. Ali Akpınar..

"Tefsîrde Tâbiûn Kuşağının Önemi (Saîd B. Cübeyr Özelinde)" Başlıklı Çalışmayı Değerlendirme
Prof. Dr. Muhammed Aydın..

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Nüzul Sebeplerinde Umum Husus Meselesi
Doç. Dr. Kutbettin Ekinci ....

"Nüzul Sebeplerinde Umum Husus Meselesi" Başlıklı Çalışmayı Değerlendirme
Doç. Dr. Naim Döner..

DOKUZUNCU BÖLÜM

Kur'an Öncesi Kültür Ve Medeniyetlerin Kur'an'ı Anlamaya Katkısı: Hz. Mûsa Kıssası Örneği
Dr. Hasan Yücel..

"Kur'an Öncesi Kültür Ve Medeniyetlerin Kur'an'ı Anlamaya Katkısı: Hz. Mûsa Kıssası Örneği" Başlıklı Çalışmayı Değerlendirme*
Doç. Dr. Mehmet Nurullah Aktaş...

ONUNCU BÖLÜM

منهجية التعامل مع الاختلاف في التفسير المأثور
Dr. Abdulsalam Youssef...

منهجية التعامل مع الاختلاف في التفسير المأثور
Başlıklı Çalışmayı Değerlendirme
Prof. Dr. Mohamed Kalo..

TAKDİM

Allah'a hamd olsun. Resûlullah'a, âline, ashabına ve etâbına salat ve selam olsun.

"İslami İlimlerde Metodolojik Problemler" üst başlığıyla isimlendirdiğimiz ve çalıştaylar dizisi şeklinde düzenlemeyi düşündüğümüz böyle bir çalışma fikrinin nasıl oluştuğunu adıma kısaca açıklamak isterim.

Rabbimin inayetiyle daha ortaokul yıllarında bir arkadaş grubuyla adeta İslami kitaplar okuma yarışına girmiştik. Bu okumalarda bize rehberlik edenler İslami ilimlerde derinlikleri olmayan ancak her öğrendiğini yaşama gayretinde olan üst sınıflardaki ağabeylerimizdi. Çok okuyorduk, okuduklarımızı samimiyetle uygulamaya çalışıyorduk, ama bir şeyler yanlış gidiyordu; çünkü okuduğumuz ayet ve hadislerden çok farklı sonuçlar çıkarıyorduk. Bu durum bazı arkadaşlarımızın azmini kırdıysa da hamdolsun bizler samimiyetle yolumuza devam etmeye çalıştık. Bu süreçte çözemediğimiz veya anlamında ihtilafa düştüğümüz ayet ve hadislerin ne demek istediğini öğrenmek için çevremizde bulunan âlimlere danışmaya çalışıyorduk. Onlar da bizim anlayacağımız bir üslup ile ihtilafımızın sebebini izah ediyor ve nassın nasıl anlaşılması gerektiğini ilgili usullere dayanarak açıklıyorlardı. Onların izahlarından, nassın doğru anlaşılmasını sağlayacak metodolojiyi bilmenin gerekliliği ve problemimizin ana kaynağının bu konudaki bilgilerimizin yetersizliği olduğunu yavaş yavaş anlamaya başlıyorduk. O günkü fotoğraf kısaca böyleydi.

Sonra Rabbim, İslami ilimlerin farklı sahalarında yazılmış eserlerden, metodolojiye dair çalışmalardan, fıkhi ve itkadi mezhepleri konu edinen kitaplardan okumayı nasip etti. Nihayetinde İslami ilimlerde ve bu ilimlerin algılanış biçimindeki ihtilafın kaynağında büyük ölçüde metodolojik problemlerin yer aldığı düşüncesi hâsıl oldu.

Uzun yıllardan beri bu sahada bir ekip çalışmasının gerekli olduğu kanaatini hep taşıdım. Takdir edersiniz ki yaklaşık 1400 yıllık bir zaman dilimi içerisinde farklı coğrafya ve kültür zeminlerinde oluşan İslami ilimler sahasındaki birikimden layıkıyla istifade edebilmek kollektif çalışmaları kaçınılmaz kılmaktadır.

Sayın Rektörümüz Prof. Dr. İbrahim Özcoşar Bey'in, Üniversitemizin akademik bir faaliyeti olmak üzere İslami İlimler

alanında bir çalıştay yapmamı istemesi, yıllarca düşündüğüm ancak bir türlü uygulama fırsatını bulamadığım fikirlerin tekrar zihnimde canlanmasını sağladı. Bu konuda "İslami İlimlerde Metodolojik Problemler" olarak isimlendirebileceğimiz, islami ilimlerin farklı sahalarında metodolojik problem eksenli çalıştaylar dizisi düşündüğümü kendilerine ifade ettiğimde çok sevindiklerini yapacağımız bu faaliyete gereken desteği vereceklerini ifade ettiler.

Bunun üzerine yol haritamızı belirlemek için Mardin Artuklu Üniversitesi Islami Ilimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri bölümündeki hocalarımızla kendi çapımızda İslami ilimlerin farklı alanlarında "metodoloji / usul" kaynaklı problemleri tespit etmeye çalıştık. Allah izin verirse, imkânlar ölçüsünde makul aralıklarla, her defasında metodolojik bir problemi müstakil bir çalıştay konusu yaparak yolumuza devam etmek istiyoruz. Bir yerden başlamak gerekiyor. Fakültedeki arkadaşlarımızla biz sadece bir başlangıç yaptığımızı düşünüyoruz. Bunun kemale ermesi gerek yerli gerekse uluslararası hocalarımızdan alanla ilgili çalışmaları bulunanların katkılarıyla mümkündür. İslami ilimlerin çağdaş temel problemlerinden en önemli olanlarından birinin de parçacı yaklaşımlardan kaynaklandığını düşünüyoruz. Bundan dolayı çalıştaylar dizimize multidisipliner yöntemin hâkim olmasını özellikle istiyoruz.

Bu çalıştaylar dizisinin, bu konudaki beklentilere büyük ölçüde rehberlik edeceği umudunu taşıdığımızı belirtmek isterim. Sonuçta bu çalıştaylar dizisi İslami ilimlerin farklı sahalarında ciddi birikimleri bulunan hocalarımızla bir araya gelme ve bu konudaki görüşleri müzakere etme imkânı tanıyacaktır.

İslami ilimlerde metodolojik problemler alanında düzenleyeceğimiz çalıştaylarda sunulan tebliğ ve müzakerelerin daha geniş alanlara ulaşmasını sağlamak amacıyla her bir çalıştayımızı muhtevasına uygun bir başlıkla müstakil bir kitap şeklinde yayımlamaya çalışacağız.

Elinizdeki bu çalışma ilkini 09.04.2021 tarihinde, online olarak gerçekleştirdiğimiz "İslami İlimlerde Metodolojik Problemler (Çalıştaylar Dizisi) Tefsir ve Kur'an İlimleri -1- Tefsirde Rivayet Eksenli Okumaların Kritiği" isimli çalıştayda sunulan tebliğ ve müzakerelerin kitap olarak basılmış halidir.

Son olarak bu projenin düşünceden pratiğe geçmesine vesile olan Sayın Rektörümüz Prof. Dr. İbrahim Özcoşar Bey'e, çalıştaylar dizimizde aktif rol üstlenen mesai arkadaşlarıma, ilkini

gerçekleştirmeye muvaffak olduğumuz çalıştaya tebliğ ve müzakereleriyle katkı sağlayan değerli hocalarımıza gönülden teşekkür ederim.

Son sözümüz İslami İlimlerde Metodolojik Problemler (Çalıştaylar Dizisi) çalışmamızın ilk kitabını yayımlamaya muvaffak kılan Allah'a hamd etmek, devamını getirme azmini bahşetmesi için ona dua etmektir.

14.09.2021
Proje Koordinatörü
Doç. Dr. Abdurrahman ENSARİ

ÖNSÖZ

Allah'a hamd olsun. Resûlullah'a, âline, ashabına ve etbâına da salat ve selam olsun.

Yüce Allah Peygamberler zincirinin son halkası olarak Hz. Muhammed'i seçmiş ve ona mesajlarının sonuncusu olan Kur'an'ı Kerim'i göndermiştir. Onun izinde giden ashabı çok kısa bir zaman diliminde örnek bir nesil oluşturmuş ve İslam'ın hayali bir din değil, yaşanabilir bir din olduğunu cihana ispatlamıştır.

Hz. Peygamber kendisinden sonraki nesillere de sıkı sıkıya bağlı kalmaları durumunda asla haktan sapmayacaklarını haber verdiği Kur'an-ı Kerim'i ve Sünnet'ini bırakmıştır.

Hz. Peygamberin Yemen'e idareci olarak gönderdiği Muaz b Cebel'e, karşılaşacağı sorunların çözümünde nasıl bir yöntem takip edeceğini sorduğunda ondan aldığı cevap ve bu cevaba bizzat kendisinin verdiği onay, Müslümanların karşılaştıkları sorunların çözümünde nasıl bir yöntem izlemeleri gerektiğine ışık tutması bakımından son derece önemlidir. Muaz önce Kur'an'a, onda bulamazsa Resûlullah'ın (s.a.v.) Sünneti'ne, onda da bulamazsa içtihada baş vuracağını ifade etmiş, Resûlullah (s.a.v.) da ona, "Allah'ın elçisinin elçisini, Allah ve Resulünü razı edecek yönteme muvaffak kılan Allah'a hamd olsun" diyerek cevabını onaylamıştı. Buna göre sorunların çözümü için önce Allah'ın Kitabı'na başvurulacak, onda cevap bulunamazsa Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetine müracaat edilecek, onda da cevap bulunamazsa Kitap ve Sünnet'in ana ilkelerine muvafık olduğu düşünülen içtihada başvurulacaktır.

İslam dininin temeli olan bu iki kaynağı, ilk örnek neslin anladığı gibi anlamak, ardından da farklı coğrafyalarda yaşayan, farklı zaman dilimlerinde bulunan, farklı inanç ve kültür alt yapısından gelen nesillerin idrakine, safiyetini bozmadan iletme çabaları İslam âlimleri tarafından kesintisiz bir şekilde devam edegelmiştir.

İslam'ın birinci kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in korunabilmesi ve doğru okunabilmesi için yapılan çalışmaların yanında, özellikle anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülen Esbabun-Nüzûl, Nasih Mensuh, Muhkem Müteşabih gibi her biri farklı bir açıdan Kur'an'ı inceleyen birçok çalışma yapılmış ve bu çalışmalar Kur'an'ın farklı yönlerini ele alan müstakil ilimler olmuştur.

Bu ilim sahalarında eser telif edenler ilgilendikleri alanla alakalı birkaç örnek sunmakla yetinmemiş, aksine Kur'an-ı Kerim'i baştan sona araştırarak ulaşabildikleri bilgiyi arz etmeye çalışmışlardır. Bu da Kur'an ile ilgili farklı alanlarda yüzlerce eserin yazılmasını sağlamıştır. Öyle ki sınırlı olan hayata bu ilimlerin bütününü sığdırmanın zor olduğu kanaati oluşmuş, "Tümü elde edilemeyenin tümü terkedilmez" kuralına da uygun olarak Kur'an ile ilgili yapılmış bu çalışmaları çok öz bir şekilde ele alan yeni bir ilmin ihdas edilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Öncekine göre nispeten yeni olan bu ilme, genel olarak Ulumu'l-Kur'an, Usulu't-Tefsir ismi verilmiştir.

Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik yapılan çalışmalar neticesinde oluşan bu muazzam ilmi birikimin, Kur'an'ın hidayet mesajının nesillere aktarımında asla gözardı edilemeyeceği kanaatinde olmakla beraber, Kur'an'ın evrensel mesajının her çağın ihtiyacına cevap vereceği gerçeğinden hareketle günümüz insanının yeni problemlerine Kur'an'dan cevap arama ihtiyacının da devam ettiğini belirtmek gerekir.

Bu birikimi görmezden gelerek Kur'an'ı anlamaya çalışmanın metodolojik birçok problem doğuracağı ne kadar açık ise, sadece bunlarla iktifa edip yeni ortaya çıkan problemlere uygun çözüm arayışlarına girmeden Kur'an mesajının kâmil bir şekilde yeni nesillere aktarılabileceği düşüncesinin de isabetli olmadığı o kadar açıktır.

İslam'ın ikinci kaynağı olan Sünnet alanında da önemli çalışmalar yapılmıştır. Resmi anlamda tedvin çalışmalarının Ömer b. Abdülaziz döneminde ve onun emriyle başladığı söylenebilir. Ümmetin içinde bulunduğu şartları göz önünde bulunduran Ömer b Abdülaziz, hadislerin kaybolacağı endişesiyle tedvin edilmesi gerektiği kanaatine varmış, bunun için hükmü altında bulunan memleketlerin yöneticilerine hadislerin tedvin edilmesi talimatını vererek resmi anlamda bu faaliyeti başlatmıştır.

Hadislerin kitabet, tedvin ve tasnifi 5. asra kadar devam etmiştir. Hadisler üzerinde, gerek metin gerekse senet bakımından önemli çalışmalar yapılmış, hadisler sıhhat açısından değerlendirilmiş, hadis kitapları üzerinde muazzam şerhler yazılmış, hadis ilimlerinin farklı alanlarıyla ilgili yüzlerce eser telif edilmiş, hadis metodolojisi diyebileceğimiz hadis ıstılahları ve usulü alanında da birçok çalışma yapılmıştır.

Önceki dönemlerde hadis ilmi sahasında yapılmış olan çalışmaların, yazıldıkları zamanın ihtiyacına cevap verdiğini söylemek ne kadar doğal ise, günümüz insanının idrakine sunumunu kolaylaştıracak çalışmalara da ihtiyaç duyulduğunu söylemek o kadar doğaldır.

Evrensel bir mesaj olan Kur'an'ı Kerim, meydana gelebilecek problemlere ana ilkeleri doğrultusunda nasıl çözüm sunabiliyorsa büyük ölçüde bu mesajın beyanı olan hadislerin de çözüm sunması doğaldır; aksi halde Kur'an'ın beyanı olmasının bir anlamı kalmaz.

Kur'an'ın beyanı olma özelliğiyle ön plana çıkan hadisleri; sahih olup olmadıklarına bakılmaksızın Kur'an'ı Kerim için tefsir kabul etmek, Kur'an-ı Kerim'in yanlış anlaşılmasına sebebiyet verecek ciddi problemler doğurabileceği gibi; hadisleri tamamen devre dışı bırakarak Kur'an'ı, Allah'ın muradına muvafık bir şekilde anlamaya çalışma çabalarının da ciddi problemler doğuracağı açıktır.

İlkini, Tefsir ve Kur'an İlimlerinde "Rivayet eksenli okumaların kritiği" olarak isimlendirdiğimiz bu çalışmayla rivayet tefsirlerinin önemi, rivayet tefsirlerindeki merviyatın Kur'an'ın anlaşılmasına katkısı, rivayet tefsirlerinin zaaf noktaları, tefsir okuyucusunun rivayet tefsirlerinden nasıl yararlanabileceği ve benzeri konularda önemli sonuçlara varabileceğimizi, ayrıca söz konusu çalışmanın bu alanda uzmanlaşmak isteyen araştırmacılara yeni ufuklar açacağını umuyoruz.

Son sözümüz bizi bu çalışmaya muvaffak kılan Yüce Rabbimize hamdetmektir.

13.09.2021
EDİTÖRLER

BİRİNCİ BÖLÜM
EL-KEŞF VE'L-BEYÂN TEFSİRİNDE İSRÂİLİYYAT
(HZ. NÛH VE KISSASI ÖZELİNDE)

DOÇ. DR. EMRULLAH ÜLGEN*

Giriş

Hz. Nûh, Kur'ân-ı Kerîm'de *ulû'l-azm (azim sahibi)* peygamberlerden biri olarak nitelendirilmektedir. [1] Hz. Nûh'un mücadelesi ve sonrasında meydana gelen tufan hadisesi, Nûh Sûresi'nin bütününde ve diğer bazı sûrelerde geçmektedir. İlgili ayetlerin ana konusunu, Hz. Nûh'un kavmine yönelik tevhid ve ubudiyet çağrısı ile asırlarca süren ısrarlı davetine rağmen küfürde direten kavminin helâkı oluşturmaktadır. Geminin yapılışı, tufanın başlaması, Hz. Nûh'un oğlu başta olmak üzere inanmayanların boğulması, geminin Cûdî dağına oturması gibi kıssayı oluşturan diğer tamamlayıcı unsurlar özet biçimde ana konuyla ilintili olarak anlatılmaktadır.[2]

İman-küfür mücadelesinin ilk somut örneği olarak değerlendirilebilecek kıssa, Kur'ân'da farklı üslup ve bağlamlarda tekrar edilmektedir. İlgili ayetlerin çoğunlukla Mekkî sûrelerde geçmesi, kıssadan hareketle tevhid-şirk mücadelesinin yoğun yaşandığı risaletin ilk dönemlerinde müminlere teselli vermek, sabır telkin etmek ve nasıl hareket etmeleri gerektiğiyle ilgili rehberlik etmektir. Benzeri birçok amacı gerçekleştirmeye matuf Nûh kıssasının farklı bağlamlarda tekrar edilmesi, salt bir tekrar anlamına gelmemektedir. Zira Kur'ân-ı Kerîm, insanlık tarihinin en önemli hadiselerinden birisi olan tufan hadisesini, tevhid-şirk ekseninde kendine özgü bir üslupla yeniden yorumlayarak insanlığa hayati mesajlar vermeyi hedeflemektedir.

Kur'ân-ı Kerim, Kitab-ı Mukaddes'ten farklı olarak kıssaları mitolojik ya da kronolojik anlatımlarla nakletmemektedir. Ayrıca kıssalarda geçen şahıs, mekân gibi spesifik olguları sayısal verilerle detaylandırmamaktadır. Buna karşın, peygamberlik mücadelesine sahne olan önemli tarihi olayları, risalet temelinde kendine özgü bir

* Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi, eulgen@bingol.edu.tr, Orcid: https://orcid.org/0000-0003-4865-5703.

[1] Ahzâb, 33/7.

[2] A'râf, 7/59-64; Yûnus, 10/71-73; Hûd, 11/25-49; Enbiyâ, 21/76-77; Mü'minûn, 23/23-30; Şu'arâ, 26/105-122; Ankebût, 29/14-15; Saffât, 37/75-83; Kamer, 54/9-16.

üslupla yorumlamaktadır. Diğer bir ifadeyle zaman, mekân ve diğer unsurlar itibariyle tarihe ait bir olayı, yerel formlardan arındırarak evrensel formlara dönüştürmektedir. Yoksa kıssaları olduğu gibi tarihsel anlatımla aktarmak gibi bir amacı söz konusu değildir. Ancak İsrailiyâtın tefsir kaynaklarına girişiyle birlikte Kur'ân'a özgü bu üslup biçiminin müfessirlerce farklı bir noktaya evrildiği görülmektedir. Bunun en önemli sebebi ise Kur'ân kıssalarını, İsrailiyâttan alınma bilgilerle tefsir etme çabalarıdır. Şüphesiz bu üslup farklılaşmasında kendisinden önceki tefsir birikiminin sonraki dönemlere aktarımında köprü işlevi gören Sa'lebî'nin, *el-Keşf ve'l-Beyân* tefsirinin önemli bir etkisi bulunmaktadır. Nûh kıssası özelinde mezkûr farklılaşmanın boyutlarının ortaya konulması, bu çalışmanın esas amacını oluşturmaktadır.

Şunu ifade etmek gerekir ki söz konusu üslup farklılaşmasının çağdaş tefsirlerle daha farklı bir evreye girdiği görülmektedir. Genel olarak İsrailiyât ve mevzu haberlere yönelik eleştirel bir yaklaşımın hâkim olduğu çağdaş tefsirlerde, Kitab-ı Mukaddes'ten nakiller yapılarak haberlerin gerek kaynağı gerekse sıhhati konusunda çeşitli değerlendirmelerde bulunulmaktadır. Bunun sonucunda kıssaların naklinde Kur'ân'ın korunmuşluğu ve üstünlüğünü ispat çabalarının esas alındığı bir izah biçimi öne çıkmaktadır.[3]

Hz. Nûh ve kıssasına geçmeden önce, müfessir ve tefsiri hakkında kısaca bilgi verilecektir. Akabinde kıssanın tarihsel gelişimine paralel olarak oluşturulacak alt başlıklarla *el-Keşf ve'l-Beyân*'daki rivayetlere ve bunlarla ilgili değerlendirmelere yer verilecektir.

I. Ana Hatlarıyla Ebû İshâk es-Sa'lebî ve El-Keşf ve'l-Beyân Tefsiri

A. Ebû İshâk es-Sa'lebî ve İlmi Kişiliği

Asıl adı Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim olan müfessir, daha çok *es-Sa'lebî* ya da *Se'âlibî* künyesiyle tanınmıştır. Hayatı hakkında kaynaklarda az bilgi bulunan müfessir, tilki

[3] Detaylı bilgi için bkz. Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyât Olgusu*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018); Mesut Kaya, "Çağdaş Tefsirlerde Hz. Nuh ve Cudi Dağı (Tefsiru'l-Menâr ve Tefhimu'l-Kur'ân Örneği)", *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyum Bildirileri*, (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2008), 327-343.

derilerini işlemesi ya da ticaretini yapması sebebiyle bu isimle anılmaktadır. Sa'lebî, 427/1036 tarihinde vefat etmiştir.[4]

Sa'lebî'nin kaynaklarda müfessir, mukrî, kurrâ, vâiz, edîb, hafız gibi ilmî sıfatlarla anılması, İslâmî ilimlerin farklı disiplinlerine vakıf âlim olduğunu göstermektedir. Buna dikkat çeken Hamevî, müfessirin çeşitli ilimlerde mütehassıs olmasının yanında sikâ/güvenilir olduğunu belirtmektedir.[5] Müfessir, dönemin önemli ilim merkezlerinden biri olan Nişabûr'da birçok âlimden ders almış, Ebu'l-Hasen el-Vâhidî (v. 468/1075) başta olmak üzere çok sayıda talebe yetiştirmiştir.[6]

Sa'lebî; tefsirinde zayıf, uydurma ve İsrailiyât haberlere yer vermesi sebebiyle eleştirilmektedir.[7] İbn Teymiyye (ö.728/1328), rivayetlerin naklinde gerekli özeni göstermediği gerekçesiyle müfessiri, gece odun toplayan bir kimseye benzetmektedir. Zira bu kişinin eline haşerat nevinden bazı hayvanlar da gelebilir. Ona göre müfessir, sıhhatini tahkik etmeksizin her türlü rivayeti tefsirine almıştır. Özellikle sûrelerin ve bazı şahısların faziletiyle ilgili haberlerin önemli bir kısmı zayıf veya uydurmadır. Bu da müfessirin hadis ilmine yeterince vakıf olmadığını göstermektedir. Bütün bunlarla birlikte İbn Teymiyye (ö. 728/1328), müfessirin dindeki samimiyeti hususunda herhangi bir şüphenin olmadığını belirtmektedir.[8] Zerkeşî (ö.794/1392), Sa'lebî'nin mevzu haber ve İsrailî rivayetleri senetlere dayandırmasından dolayı fazla kınanamayacağı görüşündedir.[9] Benzer değerlendirmelerde bulunan Suyûtî (ö.911/1505) de müfessirin kıssa ve mevzu haber nakletmekle birlikte Arap diline hâkim, hafız ve güvenilir bir kişi olduğunu ifade etmektedir.[10]

---

[4] Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ,* (Beyrut: Daru'l-Arabi'l-İslamiyye, 1991), II, 507; Ebu'l-Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, (Beyrut: Dâru Sadır, tsz.), I, 79-80; Şemsuddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, (Beyrut: Mektebetü Vehbe, 1976), 66.

[5] el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ,* II, 507.

[6] Hocaları ve talebeleri için bkz. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ,* II, 507; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân,* I, 79-80.

[7] Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân,* (Kahire: Mektebetu's-Safâ, 2006), IV, 174; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn,* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, tsz.), I, 167-168; Ömer Nasuhi Bilmen, *Tabakatü'l-Müfessirin-Büyük Tefsir Tarihi,* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 1, 406-407.

[8] Takıyyuddin Ahmed b. Abdulhâlim İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr,* (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, h.1426), 138, 178,179.

[9] Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1990), II, 59.

[10] Celalüddin Suyutî, *Tabakâtü'l-müfessirîn,* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976), I, 28.

B. el-Keşf ve'l-Beyân Tefsiri

İlk tefsirlerden olması itibariyle bazı âlimlerce eşsiz bir eser olarak değerlendirilen[11] el-Keşf ve'l-Beyân daha ziyade rivayet ağırlıklı bir tefsirdir.[12] Müfessir, tefsirin yazımıyla ilgili mukaddime kısmında birtakım gerekçeler kaydetmektedir. Bunlar, halkın genel olarak tevile karşı ilgisizliği, ilimde hatırı sayılır kişilerin ricası, sahip olduğu ilme mukabil şükrün edası gibi faktörlerin yanında özellikle geniş, kapsamlı ve sistematik bir tefsirin bulunmayışı gibi gerekçelerdir. Mukaddime bölümünde ayrıca tefsir ilmi ve literatürü açısından önemli bilgiler vermektedir. Çok sayıda âlimden ve eserden nakillerde bulunarak eserini telif ettiğini belirten müfessir, dördüncü asra kadarki tefsir literatürünün kayda değer bir kısmını zikretmektedir. Ayrıca sebeb-i nüzul, vücûh, kıraat, illetler, luğat, i'râb, te'vil, me'ânî, ahkâm, hüküm, işârât, kıssalar vb. birçok açıdan ayetleri tefsir ettiğini söylemektedir.

Sa'lebî, tefsirinin mukaddimesinde müfessirleri düşünsel ve yöntemsel açıdan tasnife tabi tutmaktadır. Bu tasnif, bir açıdan müfessirin yaşadığı dönem tefsir faaliyetlerinden haberdar olduğunu, diğer açıdan tefsirini gerek muhteva gerekse metot açısından farklı bir yere konumlandırmak istediğini göstermesi açısından önemlidir. Bu tasnife göre Mutezilî kimliğiyle öne çıkan Ebû Ali Cubbâî (ö. 303/916), Ebû Zeyd Belhî (ö. 322/934), Ebû Müslim İsfahânî (ö. 322/934) ve Rummânî (ö. 384/994) gibi şahsiyetler bid'at taraftarlarıdır. Ebû Bekr Kaffâl (ö. 365/976) ve Ebû Hâmid Mukrî gibi şahsiyetler ise sahih yorum yapmakla birlikte, selefin ve bid'at taraftarlarının sözlerini birbirinden ayıramayanlardır. Ebû Ya'kûb Hanzalî (ö. 238/853) ve Ebû İshâk Anmâtî (ö. 288/900) gibi kişilerin öne çıktığı diğer bir grup ise eleştiri ve analize açık olmayıp rivayetle yetinmektedir. Bunların dışında rivayetin esası olan senedi terk edip yalnızca akılla yetinen bir grup vardır ki müfessire göre bu tür kişiler âlim olarak nitelendirilemezler. Çünkü eserleri, yalnızca kendi görüşlerini yansıtmaktadır. Zira sened zinciri olmadığı takdirde her dileyen dilediğini söyleyebilmektedir.[13]

[11] İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-'ayân ve enbâu ebnâi'z-zamân,* I, 79.

[12] *el-Keşf ve'l-beyân* tefsiri ve yöntemi hakkında detaylı bilgi için bkz. Emrullah Ülgen, *Ebû İshak es-Sa'lebî ve el-Keşf ve'l-beyân Adlı Tefsiri,* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020).

[13] Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 3-18.

C. ʻArâʼisüʼl-Mecâlis fî Kasasiʼl-Kurʼân

Peygamber kıssalarını konu edinen bu eser, İslam dünyasında şöhret bulmuştur. Saʻlebîʼnin tefsirinde özet bir biçimde yer verdiği kıssalar, bu eserde ayrıntılı bir şekilde nakledilmektedir. İsrailiyât ve mevzu haberlerin yanında mitolojik anlatımların oldukça fazla olduğu bu eser, müfessirin vaiz kimliğine uygun olarak vaaz üslubuyla yazılmıştır.

II. Hz. Nûh Kıssası Bağlamında İsrailiyat

Saʻlebî, Hz. Nûh ve kıssasının konu edildiği ayetlerin tefsiri sadedince çok sayıda rivayete yer vermektedir. Bu başlık altında, kıssanın gelişim seyrine paralel olarak ilgili rivayetlere yer verildikten sonra, bunların tefsir açısından geçerliliği ve bağlayıcılığı hakkında bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır.

A. Hz. Nûhʼun Nesebî, İsmi, Yaşı ve Oğulları

Saʻlebî, Hz. Nûhʼun nesebi, isminin kaynağı ve anlamı ile yaşı hakkında bazı rivayetler nakletmektedir. Hz. Nûhʼun nesebini, Nûh b. Melek b. Metûşelah b. Ehnûh b. Mehlâil b. Yezd b. Kaysân b. Enûş b. Şîs (Şit) b. Âdem biçiminde vermektedir.[14] Ancak bu soyağacı gerek yazım gerekse sıralama açısından diğer tefsirlerdeki kayıtlarla farklılık göstermektedir.[15]

Nûh isminin kökeniyle ilgili olarak Mukâtilʼden rivayetle müfessir, bu kelimenin *sâkin kılmak* anlamında Süryanice bir kelime olduğunu belirtmektedir. Zira tufandan sonra yeryüzünün kendisine mesken kılınması sebebiyle bu isimle anılmıştır.[16] Hz. Nûhʼun annesinin ismi ise kaynak belirtilmeden doğrudan Şemhâ binti Enves biçiminde kaydedilmiştir.[17]

Müfessir, Hz. Nûhʼun yaşı hakkında bazı rivayetlere de yer vermektedir. İbn Abbâsʼtan nakledildiğine göre toplamda bin elli yıl yaşayan Hz. Nûh, kırk yaşında iken risaletle görevlendirilmiş, teblîğ maksadıyla dokuz yüz elli sene kavmi arasında yaşamış, tufandan sonra da altmış sene daha yaşamıştır.[18] Mukâtilʼden rivayetle de Hz.

---

[14] Saʻlebî, *el-Keşf veʼl-beyân*, III, 32; VI, 291.

[15] Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid Taberî, *Câmiüʼl-beyân fî tefsîriʼl-Kurʼân*, (Kâhire: Dâru İbn Teymiyye, tsz.), XI, 509; Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Mefâtihüʼl-ğayb*, (Beyrut: Dâruʼl-Fikr, 1981), XXX, 146.

[16] Saʻlebî, *el-Keşf veʼl-beyân*, VI, 289.

[17] Saʻlebî, *el-Keşf veʼl-beyân*, VI, 290.

[18] Saʻlebî, *el-Keşf veʼl-beyân*, V, 8.

Nûh'un, Allah (cc) tarafından gemi yapmakla emrolunduğunda altı yüz yaşında olduğu, tebliğ amacıyla kavmi arasında dokuz yüz elli yıl kaldığı, toplamda bin elli yıl yaşadığı bilgisine yer verilmektedir.[19] Şunu ifade etmek gerekir ki Hz. Nuh'un yaşıyla ilgili Kur'ân'da yalnızca dokuz yüz elli sene[20] kaydı bulunmaktadır. Müfessirlerin çoğunluğuna göre bu kayıtla Hz. Nûh'un, risaletle görevlendirildiği andan tufana kadarki yaşadığı dönem kastedilmektedir. İbn Kesîr, Hz. Nuh'un gerçek yaşının ancak Allah (cc) tarafından bilinebileceğini, bununla birlikte İbn Abbas'ın görüşünün doğruya daha yakın olduğunu, diğerlerinin ise garip olduğunu belirtmektedir.[21]

Hz. Nûh'un oğullarıyla ilgili olarak müfessir, *"Ve yalnız onun soyunu kalıcı kıldık."* [22] ayetinin tefsirinde bazı rivayetler kaydetmektedir. Hz. Peygamber'den rivayetle bunların Sâm, Hâm ve Yâfes olduğu[23] bildirilmektedir. Hz. Nûh'un çocuklarının hangi milletlerin ataları olduğu hakkında Said b. Müseyyeb'den ise Hz. Nûh'un üç oğlunun olduğunu, bunlardan Sâm'ın Arap, Fars ve Rumların; Hâm'ın Sudânlıların, doğunun ve batının; Yâfes'in ise Türk, Ye'cûc ve Me'cûc'un atası olduğu[24] şeklinde bir rivayete yer vermektedir. İbn Abbas'a dayandırdığı bir rivayete göre ise Hz. Nûh gemiden indiğinde çocuklarının ve eşlerinin dışında gemidekilerin öldüğü bildirilmektedir.[25]

Hz. Nûh'un şeceresi, ismi ve yaşıyla ilgili Sa'lebî'nin tefsirinde yer verdiği rivayetler hakkında bir değerlendirme yapmak gerekirse öncelikle rivayetlerde geçen bilgilerin Kur'ân'da yer almadığını belirtmek gerekir. Bahsi geçen bilgilerin Hz. Nûh ve kıssasının anlatıldığı Kitab-ı Mukaddes'in Tekvin bölümünde yer alması,[26]

---

[19] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân,* III, 318.
[20] Ankebût, 29/14.
[21] Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm,* (Kahire: Müesesetu Kurtuba, 2000), X, 499.
[22] Saffât, 37/77.
[23] Hâkim, *el-Müstedrek,* II, 546.
[24] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* XXIII, 67.
[25] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân,* V, 216. Rivayetlerin hadis açısından tahlili için bk. İbrahim Kutluay, "Tûfandan Sonra İnsan Neslinin Hz. Nûh'un Üç Oğlu Vasıtasıyla Devam Ettiğine Dair Rivayetlerin Tahlili", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15/1 (2015): 15-41.
[26] *"Nuh tufandan sonra üç yüz elli yıl yaşadı. Ve Nuh'un bütün günleri dokuz yüz elli yıldı ve öldü."* (Tekvîn, 9: 28-29). *"Ve Metuşelah yüz seksen yedi yaşında, Lamek'in babası oldu"* (Tekvin, 5: 25). *"Ve Lamek yüz seksen iki yaşında, bir oğulun babası oldu ve işimizden, Rabbin lanet ettiği topraktan olan ellerimizin zahmetinden, bu bizi teselli edecek, diyerek onun ismini Nûh koydu."* (Tekvin, 5: 28). *"Nuh tufandan sonra üç yüz elli yıl yaşadı. Ve Nuh'un bütün günleri dokuz yüz elli yıldı ve öldü."* (Tekvîn 9: 28-29.)

bunların büyük olasılıkla Tevrat kaynaklı olduğunu göstermektedir.[27] Hz. Nûh'un nesebinin Şit üzerinden Hz. Âdem'e dayandırılması, aynı şekilde yaşı ile ilgili sayısal veriler Kitab-ı Mukaddes'te geçmektedir.[28] Bazı müfessirler, şecereden hareketle Hz. Âdem ile Nûh arasında on asır ya da on baba olduğuna dair bilgiler[29] vermektedir.[30] İsrailiyât menşeli bu tür bilgilerin kıssanın zikrediliş amacına bir katkısı bulunmamaktadır. Hatta denilebilir ki bunlar, kıssanın asıl mesajını gölgelemektedir. Bu nedenle bu tür bilgilerin, tefsir disiplini açısından herhangi bir bağlayıcılığının bulunmadığını ifade etmede herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.

B. Hz. Nûh Kavminin Putları

Sa'lebî, Kur'ân'da isimleri geçen Nûh kavminin putlarıyla ilgili bazı rivayetlere yer vermektedir. Müfessir, *"Sakın ilâhlarınızı bırakmayın; hele Vedd'den, Suvâ'dan, Yeğus'tan, Yeûk'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin!" dediler"*[31] ayetinin tefsirinde, Muhammed b. Ka'b'dan şu rivayete yer vermektedir: "Hz. Âdem'in beş oğlu vardı. Bunlar Vedd, Suvâ', Yeğûs, Ye'uk ve Nesr olup Allah'a (cc) itaat eden kullardı. Bunlardan biri vefat ettiğinde diğerleri son derece üzüldü. Şeytan onlara gelerek kıbleye yöneldiklerinde ölen kişiyi hatırlayacakları bir heykel yapmak istediğini bildirdi. Onlar ise kendisine doğru namaz kılacak bir şeyin kıblelerinde yapılmasını hoş karşılamadılar. Ancak şeytan, mescidin arka tarafında yapacağını söyleyince, kurşundan bir heykel yapmasına izin verdiler. Daha sonra diğerleri vefat ettiğinde sırasıyla her biri için heykeller yapıldı. Zamanla bunların soyundan gelenler Allah'a (cc) kulluğu terk ettiler. Bunun üzerine şeytan, neden bir şeye tapmadıklarını söyleyerek daha önce mescitlerinde diktiği putlara tapmaları için çeşitli telkinlerde bulundu. Bu durum, Hz. Nuh'un peygamber olarak gönderilip putlara tapmalarını yasaklayıncaya değin devam etti."[32]

---

[27] Bahsi edilen rivayetlerin değerlendirilmesi için bk. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyat*, (Ankara: DİB. Yayınları, 1979), 281-287.

[28] Tekvin, 5: 5-32.

[29] Taberî, *Câmiü'l-beyân*, XXIII, 303.

[30] Kitab-ı Mukaddes'te Nûh ve tufan hakkında detaylı bilgiler için bk. Ayğan, Fadıl, "Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Nuh: Karşılaştırılmalı Bir İnceleme", *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*, Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2013, 45-54; Oymak, İskender, "Kitab-ı Mukaddes'e Göre Nuh Tufanı", *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*, 27-29 Eylül 2013 Şırnak, ed. Hamdi Gündoğar, Ömer Ali Yıldırım, M. Ata Az, (Şırnak: 2013), 143-161.

[31] Nûh, 71/23.

[32] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, VI, 286.

Bahsi geçen putlarla ilgili İbn Abbâs'a dayandırdığı şöyle bir rivayete de yer vermektedir: "Nuh (as), Hindistan'da bir dağda bulunan Hz. Âdem'in cesedine bekçilik yapıyordu. Böylece Nûh (as), inkârcılar ve onun kabrini tavaf etmek isteyenler arasında bir engel oluşturuyordu. Şeytan, "Bunlar, yalnızca kendilerinin Âdem'in soyundan geldiklerini iddia ediyorlar. O ise sadece bir cesetten ibarettir. Ben size onun benzeri bir heykel yapayım da siz ona ibadet edin!" diyerek onlara teklifte bulundu. Böylece Vedd, Suvâ', Yeğûs, Ye'uk ve Nesr olmak üzere beş put yaparak bunlara ibadet etmelerini sağladı. Tufan gerçekleştiğinde ise bu putlar toprağa gömüldü. Şeytan müşrik Araplar için bunları çıkartıncaya dek öylece kaldılar." Rivayetin devamında putların hangi Arap kavimlerine ait oldukları anlatılmaktadır.[33]

Putların yapılış amacıyla ilgili olarak Sa'lebî, Muhammed b. Kays'tan bir rivayet nakletmektedir. Bu rivayete göre, Nûh (as) ve kavmi başlangıçta içlerinde tabi oldukları bazı kimselerin bulunduğu salih bir topluluktu. Bu şahıslar vefat ettiklerinde tabileri, onları hatırladıkları takdirde ibadetlerinde daha istekli olacakları düşüncesiyle putlarını yaptılar.[34]

Sa'lebî, daha sonra 'Atâ, Katade, es-Sumâlî ve Müseyyeb'den bahsi geçen putların hangi Arap kavimlerine intikal ettiğine dair bir rivayete yer verir.[35] Ayrıca Vâkidî'ye göre bunların her biri farklı bir varlığı anımsatmaktaydı. Bunlar arasında Vedd erkek, Suvâ kadın, Yeğûs aslan, Ye'ûk at, Nesr ise kartal biçimindeydi.[36]

Müfessir, *"Sakın ilâhlarınızı bırakmayın; hele Vedd'den, Suvâ'dan, Yeğus'tan, Yeûk'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin!" dediler."*[37] ayetinin izahı sadedinde, kaydettiği rivayetlerin öncelikle anlamsal açıdan tutarlı olmadığını belirtmek gerekmektedir. Benzer rivayetlere yer veren Râzî, rivayetlerin aklî açıdan problemli olduğunu belirtmektedir. Ona göre yeryüzü tufandan sonra bütünüyle harap olmuştu. Bu nedenle putların yeniden ortaya çıkarak Araplara intikali mümkün görülmemektedir. Hz. Nûh tarafından söz konusu putların gemiye alındığı da doğru değildir. Zira bu, onun putlara

[33] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, VI, 288; Taberî, *Câmiü'l-beyân,* XXIII, 304.
[34] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, VI, 288.
[35] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, VI, 288. Benzeri rivayetler için bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman,* (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 2002), IV,453; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXX, 144.
[36] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, VI, 289.
[37] Nûh, 71/23.

tapmayı önlemek ve onları ortadan kaldırmak gibi asıl gayesiyle de çelişmektedir.[38]

C. Hz. Nûh'un Tebliği ve Bedduası

Sa'lebî'nin Muhammed b. Ubeyd İbn Umeyr'e isnad ettiği bir rivayette göre Hz. Nûh'u kavminden birisi yakalayıp bayılıncaya dek boğazını sıkmış. Ayıldığında "Ya Rabbi! Kavmimi bağışla, çünkü onlar bilmiyorlar" diyerek bağışlanmalarını talep etmiş.[39] Ancak asırlarca süren davete rağmen kavmi inkârda diretince, "*Ya Rabbim! Yeryüzündeki bütün inkârcıları helâk et!*"[40] diyerek beddua etti. Sa'lebî, bedduanın zamanıyla ilgili olarak Muhammed b. Kaʿb, Mukâtil, Rebî' b. Enes, Atiyye ve İbn Dureyd'den naklettiğine göre "Allah (cc), tufandan kırk sene evvel babaların sulbünden ve anaların rahminden müminleri çekip aldı. Bundan dolayı cezadan kırk ya da yetmiş yıl kadar evvel hiçbir doğum gerçekleşmedi. Allah (cc), onların iman etmeyeceklerini ve mümin doğurmayacaklarını bildirince Hz. Nûh söz konusu bedduada bulundu. Tufan gerçekleştiğinde aralarında herhangi bir çocuk da bulunmamaktaydı."[41] Rivayetin devamında şu bilgiler yer almaktadır: "Hz. Nûh, gemi yapmak üzere kavminden uzaklaşarak bir dağa sığındı. Bir yandan ağaç kesiyor diğer yandan elleriyle demir dövüyordu. Gemiyi yaparken kavminden yanına uğrayanlar, "Ey Nûh! Peygamberlikten sonra marangoz mu oldun?" diyerek dalga geçiyorlardı. Bunun üzerine Allah (cc), kadınların kısır kalmalarını sağladı. Bu sebeple yıllarca çocuk sahibi olamadılar."[42]

D. Hz. Nûh'un Gemisi

Kur'ân'da geminin yapımında kullanılan malzemeler (çiviler ve levha), tandırın kaynaması, geminin Cûdî'ye oturması gibi bazı ayrıntılara az da olsa yer verilmektedir. Bununla birlikte özellikle gemiyle ilgili çok sayıda rivayet ilk dönem tefsir kaynaklarımıza girmiştir. Sa'lebî, geminin nasıl, nerede ve ne kadar sürede tamamlandığı hakkında rivayetler zikretmektedir.

İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre başlangıçta Hz. Nûh, gemiyi nasıl yapacağını bilmemektedir. Ancak Allah (cc), kuş iskeletine benzer bir biçimde yapmasını emredince hemen işe koyuldu.[43]

---

[38] Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, XXX, 144.
[39] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 321; VI, 35.
[40] Nûh, 26.
[41] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, VI, 290.
[42] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 321.
[43] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 319.

Geminin boyutlarıyla ilgili olarak İbn Abbâs'a dayandırdığı diğer bir rivayette geminin uzunluğunun üç yüz, genişliğinin elli ve yüksekliğinin otuz arşın olduğu; sâc denilen bir ağaçtan yapıldığı; en altta vahşi hayvanların ve böceklerin, ortada evcil hayvanların, üstte ise Hz. Nûh'un bulunduğu üç kattan oluştuğu bildirilmektedir.[44] Yine başka bir habere göre Hz. Nûh, bahsi geçen ağacı dikmiş ve ağaç kırk yılda büyümüştür. Geminin yapımı ise iki yıl kadar sürmüştür.[45] Nûh (as), gemiyi yaparken kavmi, risaleti bırakıp marangozluk yaptığını söyleyerek kendisiyle dalga geçmiştir.[46]

Sa'lebî, başka bir yerde Tevrât ehline referansta bulunarak onların, geminin alt ve dış kısımlarının ziftle boyandığı, eğimli ve sâc ağacından yapıldığı, Allah (cc) tarafından uzunluğunun seksen, genişliğinin elli ve yüksekliğinin otuz zirâ olarak tasarlandığı inancında olduklarını kaydeder. Daha sonra Hz. Nûh gemiyi, kendisine emredildiği şekliyle yanlarında pencereleri olacak biçimde üç katlı yapmıştır.[47]

Geminin tasarımı ve özelliklerini konu edinen rivayetlerle ilgili bir değerlendirmede bulunmak gerekirse, öncelikle bu tür rivayetlerin tefsir kaynaklarında yer almasının bir ihtiyaç olup olmadığını belirtmek gerekmektedir. Bu noktada Râzî, yukarıdaki rivayetlere kısaca değindikten sonra gemiyle alakalı çok sayıda söz söylendiğini, kendisinin bunlardan hoşlanmadığını, bunlara ihtiyaç da olmadığını söylemektedir. Ona göre Kur'ân'da gemiyle alakalı çok az bilgi bulunmaktadır. O da müminlerin ihtiyaç duydukları şeyleri ve her hayvandan birer çift alacak biçimde geminin yeterince geniş olmasıdır. Râzî'ye göre bu tür rivayetlerin sıhhatinin tespiti son derece güçtür.[48] İbn Kesîr de geminin yapıldığı malzemeler, geminin tasarımı vb. hususların Tevrat ehlinden geldiğine dair bir rivayete yer verir.[49]

Diğer bir husus da geminin boyutlarıyla ilgili Sa'lebî'nin kaydettiği rivayetler arasında bazı uyumsuzlukların göze çarpmasıdır. Bu da müfessirin herhangi bir tahkike tabi tutmaksızın rivayetleri olduğu gibi tefsirine kaydettiğini göstermektedir. Her ne kadar Nûh kıssasının bütününde -tespit edebildiğimiz kadarıyla-

[44] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 319-320.
[45] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 321.
[46] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 321
[47] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 321.
[48] Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XVII, 232.
[49] İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm*, VII, 434.

sadece bir yerde Tevrat Ehli'ne atıfta bulunsa da aslında bu, diğer rivayetlerin kaynağıyla ilgili bir ipucu olarak değerlendirilebilir. Zira geminin şekli, boyutları, katları ve gemi yapımında kullanılan ağacın türü gibi hususların yanında geminin ne zaman yapılmaya başlandığı, ne kadar sürede tamamlandığı gibi detaylar Kitab-ı Mukaddes'teki anlatımla önemli ölçüde örtüşmektedir.[50] Dolayısıyla bu tür rivayetlerin İsrailiyât kaynaklı olduklarını ifade etmede herhangi bir beis bulunmamaktadır.

E. Gemidekiler ve Sayıları

Gemiye Binen İnsanlar

Kur'ân'da gemide az sayıda kişinin bulunduğu belirtilmekte[51], buna karşın herhangi bir sayı ya da isim zikredilmemektedir. Ancak el-Keşf ve'l-Beyân'da, gemide bulunanların sayıları ve isimleriyle ilgili rivayetlere yer verilmektedir.

Sa'lebî'nin Katade, Hakem, İbn Cureyc, Muhammed b. Ka'b b. Kurayzî'den naklettiği bir rivayete göre gemide yalnızca Hz. Nûh ve karısı, üç çocuğu (Sâm, Hâm, Yâfes) ve bunların eşleri olmak üzere toplamda sekiz kişi bulunmaktaydı. A'meş'e isnad edilen bir rivayete göre ise gemide Hz. Nûh, üç oğlu ve Kenanlılardan üç kişinin bulunduğu toplamda yedi kişi vardı. İbn İshâk'tan ise gemidekilerin Hz. Nûh, eşleri ve üç çocuğu ile kendisine iman eden altı kişi oldukları rivayet edilmektedir. Mukâtil'in rivayetine göre ise gemide yetmiş iki kadın ve erkek, Nûh'un üç oğlu ve üç gelini olmak üzere toplamda yetmiş sekiz kişi bulunmaktaydı.[52]

Hz. Nûh'a iman edenlerin az olmakla birlikte sayılarının kesin olarak bilinemeyeceğini belirten Taberî, bununla ilgili Hz. Peygamber'den sahih bir rivayetin de olmadığını ifade etmektedir. Ona göre Kur'ân'da hakkında kesin bir sayının zikredilmediği ve Hz. Peygamber'den de herhangi bir haberin bulunmadığı bir meselede aşırıya gitmeye gerek yoktur.[53] Ayrıca gemiye binenler ve sayılarını

---

[50] Kitab-ı Mukaddes'in *Tekvin* bölümünde geminin şekli, yapıldığı ağacın türü, boyutları gibi hususiyetler sayısal verilerle detaylı bir biçimde anlatılmaktadır: "*Kendine gofer ağacından bir gemi yap. İçini dışını ziftle, içeriye kamaralar yap. Gemiyi şöyle yapacaksın: uzunluğu 300, genişliği 50, yüksekliği de 30 arşın olacak. Pencere de yapacaksın, boyu yukarıya doğru 1 arşını bulsun. Kapıyı geminin yan tarafına koyacaksın. Alt, ikinci ve üçüncü katlı olarak onu yapacaksın.*" (Tekvin, 6:14-16) Geminin özelliklerini konu alan rivayetlerin tahlili için bkz. Aydemir, *Tefsirde İsrailiyat*, 287-292.

[51] Hûd 11/40.

[52] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 322.

[53] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 327.

konu edinen rivayetler arasındaki tutarsızlıklar, bunların güvenirliğini tartışmalı hale getirmektedir. Özellikle Hz. Nûh'un iman etmeyen eşinin de gemidekiler arasında olduğunu belirten ifade, ayetle çelişmektedir. Çünkü iman etmeyenlerin helak olduğu ayette açıkça belirtilmektedir.[54] Bu tür rivayetlerin Nûh kıssanın isim ve sayılarla detaylı anlatıldığı Tevrat'taki anlatımlarla uyumluluk göstermesi, büyük oranda İsrâiliyât menşeli olduğuna işaret etmektedir.[55]

Şeytanın Gemiye Binmesi

Sâ'lebî'nin doğrudan İbn Abbâs'tan naklettiğine göre Hz. Nûh, hayvanlardan gemiye ilk olarak küçük bir karıncayı son olarak da bir eşeği bindirmiştir. Eşeğin göğüs kısmı gemide iken şeytan kuyruğuna yapışır. Bundan dolayı eşek ayaklarını hareket ettiremez. Hz. Nuh, eşeğe gemiye binmesini söyler. Ancak bütün çabasına rağmen eşek gemiye binemez. Bunun üzerine "Yazıklar olsun sana, şeytanla birlikte gir!" der. Hz. Nûh, şeytana dönerek "Ey Allah'ın düşmanı! Seni kim yanımıza aldı?" diye çıkışır. Şeytan ise Hz. Nûh'a "Şeytan seninle birlikte olduğu halde gir diyen sen değil miydin?" der. Onun bu sözü üzerine Hz. Nûh, kendisinden uzaklaşmasını ister. Ancak şeytan kendisini beraberinde götürmekten başka bir çıkar yolun bulunmadığını söyler. İddia edildiğine göre şeytan geminin en tepesinde bulunmaktaydı.[56]

Hz. Âdem'in Cesedinin Gemiye Alınması

Mukâtil'den rivayet edildiğine göre Hz. Nûh, kadın ve erkekler arasında bir engel oluşturmak maksadıyla Hz. Âdem'in cesedini gemiye almıştır.[57]

Yılan ve Akrebin Gemiye Alınması

Câbir b. Abdillah'a isnad edilen bir rivayete göre hayvanlardan yılan ve akreb Hz. Nuh'a gelerek gemiye binmek istediklerini söylerler. Hz. Nûh ise bela, açlık ve zarar gibi felaketlere sebebiyet verecekleri gerekçesiyle gemiye alamayacaklarını bildirir. Ancak hiç

[54] Tahrîm 66/10.

[55] Gemide kimlerin olduğuyla Kitab-ı Mukkades'te şu bilgiler yer almaktadır: "*Ama seninle bir antlaşma yapacağım. Oğulların, karın, gelinlerinle birlikte gemiye bin*" *(Tekvin, 6/18)*, "*Nuh, oğulları, karısı, gelinleri tufandan kurtulmak için hep birlikte gemiye bindiler*" *(Tekvin, 7/7)*.

[56] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 323; İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm*, V, 437.

[57] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 322.

kimseye zarar vermeyeceklerine dair güvence verdiklerinde gemiye alınırlar.[58]

Razî'ye göre şeytanın gemiye binmesi aklen mümkün değildir. Çünkü o cinnî bir varlık olup nârî/ateş ve hevaî/hava bir bedene sahiptir. Bu nedenle boğulması söz konusu olamaz. Kaldı ki bu hususta, Kur'ân'dan bir delil olmadığı gibi sahih bir hadis de bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu tür ayrıntılara dalmamak gerekir.[59] Tefsirinde bu rivayete yer veren İbn Atiyye, Kadı Ebû Muhammed'den bu ve benzeri haberlerin bir senedi olsa dahi yalnızca bir kıssadan ibaret olduklarını nakletmektedir.[60]

Geminin Cûdî'ye Oturması

Sa'lebî, geminin Musul'a yakın bir yere demirlediğini belirtikten sonra Mücâhid'den şu nakilde bulunmaktadır: "Dağlar, sular kendilerini aşmasın diye yükselip uzadılar. Buna rağmen sular, on beş arşın kadar dağları aştı. Yalnızca Cûdî, tevazu göstererek yüce Allah'ın emrine boyun eğdi. Bu yüzden sular altında kalmadı. Böylece gemi dağın üzerine demirledi."[61]

F. Tufân ve Sonrasında Gerçekleşen Olaylar

Tufânın Gerçekleşmesi

El-Keşf ve'l-Beyân'da tufanın bütün yeryüzünü kapladığını bildiren sarih bir ifade bulunmamakla birlikte, Mucahid'den "suların dağların on beş arşın üzerine çıktığı, geminin Kâbe'yi tavaf ettiği, Kâbe'nin sular altında kalmaması için Allah tarafından yükseltildiği" gibi birtakım haberlere yer vermektedir.[62]

Hz. Nûh'un Eşinin İhaneti

Hz. Nuh'un eşinin ihaneti hususunda Sa'lebî, bazı rivayetler nakletmektedir. Bu bağlamda İbn Abbâs, İkrime, Dahhâk, Said b. Cübeyr ve Memûn b. Mihrân'dan Hz. Nûh'un karısının, onun deli olduğunu söyleyerek ihanet ettiğini söylemektedirler. [63]

Hz. Nuh'un Oğlunun Boğulması

[58] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 323.
[59] Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XVII, 236.
[60] Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), III, 171.
[61] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 325; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, XXII, 129.
[62] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 325; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, XII, 420.
[63] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 326.

Tufanda boğulan kişiyle alakalı olarak müfessir, bazılarının bunun Hz. Nûh'un oğlu olmadığı, bazılarının ise başkasından olup ancak kendisinin bunu bilmediği kanaatinde olduklarını söylemektedir. Mucâhid ve Hasan'a dayandırılan rivayete göre, bu kişi Hz. Nuh'un oğlu değildir. Katâde ise Hasan'a sorduğunu, onun da yemin ederek Hz. Nûh'un oğlu olmadığını kendisine ifade ettiğini bildirir. Katâde daha sonra Hasan'a bu kişinin ayette açıkça Nuh'un oğlu olduğunun bildirildiği, ehl-i kitâbın da bunda ittifak ettiklerini söyler. Buna karşılık Hasan, ehl-i kitâbın yalancı olduklarını dolayısıyla onlardan dinin alınmayacağını belirtir.[64]

Başka bir yerde Sa'lebî, İbn Cüreyc'den Hz. Nûh'un kendi çocuğu zannederek ona seslendiğini, ancak gerçekte oğlu olmadığını nakleder. Ebû Ca'fer ise karısının oğlu olduğunu zira ayette "benden" ifadesi yerine "ehlimden" demesi buna delalet etmektedir.[65] Said b. Cübeyr, Hz. Nûh'un oğlu hakkındaki soruya gerçekte oğlu olduğunu ancak niyet, amel ve dinde oğlu olmadığını söylemektedir.[66]

Şunu öncelikle belirtmek gerekir ki Hz. Nuh'a iman etmeyip dağa doğru kaçarak kurtulacağını zanneden ancak boğulan kişinin Hz. Nuh'un oğlu olduğu açık bir biçimde Kur'ân-ı Kerim'de bildirilmektedir.[67] Hz. Nuh'a iman etmemesi sebebiyle neseben onu başkalarına nispet eden hatta eşinden gayr-ı meşru bir çocuk olarak dünyaya geldiğine dair iddialar bütünüyle Kur'ân'la çelişmektedir. Dolayısıyla bu tür rivayetler, tefsir açısından bağlayıcı olmadığı gibi geçerli de değildir.

Ümmü Sâbî Hadisi

Sa'lebî, kaynaklarda Ümmü Sabî hadisi olarak geçen bir hadise yer vermektedir. Hz. Aişe'den rivayet edildiğine göre[68] Hz. Nûh, kavmi arasında dokuz yüz elli sene kalarak onları Allah'ın dinine davet etmiştir. Yüce Allah, hayatının son dönemlerinde bir ağaç dikmesini, ağacın kuruyan kısımlarını keserek gemi yapmasını vahyetmiştir. Hz. Nuh, gemi yaparken kavminden bazıları, "Karada yaptığın gemi nasıl yürüyecek?" diye alay ettiler. Hz. Nuh, bunun üzerine yakında başlarına gelecek felaketleri göreceklerini haber verdi. Gemi bittikten sonra tennûr kaynamaya başladı ve sokaklar

[64] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 323.
[65] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 326.
[66] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 326.
[67] Hûd, 11/42.
[68] Hâkim, *Müstedrek*, 2/547.

sularla dolup taştı. Ümmü Sabî isminde bir kadın çok sevdiği çocuğunun boğulmasından endişe duyarak onu dağa doğru çıkardı. Su dağın üçte birine, daha sonra üçte ikisine ulaştığında çocuğu zirveye kadar çıkardı. Su boyunu aştığında elleriyle havaya kaldırdı. Hz. Peygamber, bu kıssayı anlattıktan sonra "Allah (cc), şayet Nûh, kavminden herhangi bir kimseye merhamet edecek olsaydı bu kişi, Ümmü Sabî olurdu." dedi.[69]

İbn Kesîr, rivayetle alakalı olarak garip nitelemesinde bulunmaktadır.[70] Söz konusu rivayet, daha önce farklı bir bağlamda geçtiği üzere, tufan gerçekleştiğinde helak olanların arasında herhangi bir çocuğun bulunmadığını bildiren rivayetle de çelişmektedir.[71] Saʿlebî'nin, tufanda boğulanlar arasında çocukların bulunup bulunmadıklarıyla ilgili Dahhâk'tan naklettiği rivayet de buna ters düşmektedir. Ona göre, tufanda vefat eden çocukların ahirette babalarıyla birlikte olacakları iddiası doğru değildir. Zira çocuklar, adeta kuşlar gibi olup ecelleri geldiğinden vefat etmişlerdir. Yetişkin kadın ve erkekler ise cezaları sebebiyle boğulmuşlardır. Bunların varacakları yer ise ateştir.[72]

Hz. Nûh'un Oğlu Hâm'ın Dirilmesi

Sa'lebî'nin Ali b. Zeyd b. Duhân, Yusuf b Mihrân kanalıyla bildirdiğine göre İbn Abbâs[73] şöyle demiştir:

"Meryem oğlu İsâ'ya havariler, 'Nuh'un gemisine tanıklık etmiş bir adamı diriltip bize ondan haber verse!' dediler. Bunun üzerine Hz. İsâ, havarileri topraktan oluşan bir tümseğe götürdü. Oradan bir avuç toprak alarak havarilere, "Bunun ne olduğunu biliyor musunuz?" dedi. Onlar, "Allah ve Resulü daha iyi bilir" dediler. Hz. İsâ, "Bu, Hâm b. Nûh'un kabridir." dedi. Daha sonra asasıyla tümseğe vurarak "Allah'ın izniyle kalk!" dedi. Hâm b. Nûh, başındaki tozları silkeleyerek yaşlı bir kişi olarak kabirden çıktı. Hz. İsâ, ona "Sen bu şekilde mi öldün?" dedi. O ise "Öldüğümde gençtim. Ancak kabrime vurduğunuzda kıyametin koptuğunu zannettim. Bu yüzden saçlarım ağardı." dedi. Daha sonra Hz. İsâ, "Bana Nûh'un gemisinden haber ver!" dedi. O da "Geminin uzunluğu bin iki yüz arşın, genişliği altı yüz arşındı. Üç kattan

[69] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 320; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, XII, 394.
[70] İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm*, VII, 442.
[71] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, VI, 290.
[72] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 326.
[73] Bu rivayet zinciri Taberî'de şu şekilde geçmektedir: Kâsım, Hüseyin, Haccâc, Mufaddal b. Fedâle, Ali b. Zeyd b. Cüd'ân, Yussuf b. Mihrân, İbn Abbâs.

oluşmaktaydı. Bir katında yırtıcı ve diğer kara hayvanları, bir katında insanlar, diğer katında ise kuşlar bulunuyordu. Hayvan artıkları çoğalınca Allah (cc), Nuh (as)'a filin kuyruğunu çekmesini emretti. O da çekince biri dişi diğeri erkek olmak üzere iki domuz çıkıp pisliğe doğru yöneldiler. Bir fare geminin havuzuna düşüp halatı kemirmeye başladığında Allah (cc), Hz. Nuh'a aslanın iki gözü arasına vurmasını emretti. Vurduğunda aslanın burun deliklerinden biri erkek, diğeri dişi olmak üzere iki kedi çıkıp fareye doğru yöneldiler. Hz. İsâ, Hâm'a, "Nûh (as), memleketlerin nasıl suyla gark olduklarını" sordu. O da "Haber getirmesi için önce Nuh (as), bir karga gönderdi. Ancak karga bir leş görünce ona dadandı. Bunun üzerine Nûh (as), korku içinde yaşaması için ona beddua etti. Karganın evcil bir hayvan olmaması da bu yüzdendir. Kargadan sonra Allah (cc), bir güvercin gönderdi. Güvercin gagasında zeytin yaprağı, ayaklarında çamurla geri dönünce memleketlerin suya gark olduğunu anladı. Bunun üzerine Nûh (as), güvercinin boynuna kırmızı gerdanlık geçirdi ve korkudan emin bir biçimde sarayda yaşaması için ona dua etti. Bundan dolayı güvercin evcil bir hayvan oluverdi. Havariler, "Ey Allah'ın Resulü! Onu (Hâm'ı) alıp evimize götürsek bizimle oturup konuşsa olur mu?" dedi. Hz. İsâ, "Rızkı olmayan bir kimse sizinle nasıl beraber olabilir?" dedi. Hz. İsâ, ona "Allah'ın izniyle dön!" dedi. Bunun üzerine tekrar toprak haline dönüşüverdi."[74]

Her açıdan uydurma olduğu anlaşılan rivayetle ilgili olarak müfessir İbn Kesîr, garip nitelemesinde bulunmaktadır.[75]

G. Mitolojik Bir Figür Olarak 'Ûc b. Unuk (Anak)

Tefsir literatüründe mitolojik anlatılara zaman zaman yer verilmektedir. Bunlardan birisi de Hz. Âdem'den Hz. Musa zamanına kadar yaşadığı söylenen olağanüstü özelliklere sahip 'Ûc b. 'Unuk adlı şahsiyettir.[76] Kâfir, cebbâr, asi bir kişilik olarak tasvir edilen 'Ûc, tufandan kurtulanlardan biri olarak Nûh kıssası bağlamında tefsir kaynaklarında zikredilmektedir. Taberî, tufanın akabinde Hz. Nûh'la birlikte gemide bulunanlar ile ehl-i kitabın inancına göre 'Ûc b. Unuk haricindeki bütün canlıların ve bitkilerin helak olduğunu kaydetmektedir.[77] Sa'lebî'nin herhangi bir kaynağa refere etmeden doğrudan bildirdiğine göre Ûc b. Unuk'un dışında

[74] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, III, 320.
[75] İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm,* VII, 442.
[76] Detaylı bilgi için bkz. M. Zülfi Cennet, *Mitolojik Bir Figür Olarak 'Ûc B. Unuk'un Tefsirlere Yansıması*, (Ardahan: Uluslararası Mitoloji Sempozyumu, 2019), 605-615.
[77] Taberî, *Câmiü'l-beyân*, XV, 316.

kâfirlerden hiçbiri tufandan kurtulmamıştır. Onun kurtulmasının sebebi ise Hz. Nûh gemiyi yaparken ihtiyaç duyduğu keresteleri Şam'dan getirmesidir. Bunun karşılığında Allah(cc), onu boğulmaktan kurtarmıştır.[78] İbn Kesîr, müfessirlerin bu olağanüstü kişi ile ilgili abartılı anlatımlara yer verdiklerini ancak bunların israiloğullarının uydurma haberlerinden olduğunu ifade etmektedir.[79] Hz. Nuh ve Hz. Musa kıssaları bağlamında tefsirlerde yer bulan bu hayalî karakter hakkında Sa'lebî, her hangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır.

Sonuç

Müfessir Sa'lebî'nin, Hz. Nûh ve kıssasıyla ilgili tefsirine kaydettiği rivayetlerin çok az bir kısmı tefsir açısından kabul edilebilir niteliktedir. Bunların önemli bir kısmı israiliyât haberlerden oluşmaktadır. Rivayetlerin Kitab-ı Mukaddes'teki bilgilerle paralellik arz etmesi de bunu göstermektedir. Diğer bir kısmı ise toplumun belleğinde yer edinen hikâye ve mitolojik anlatımlardan oluşmaktadır. Şeytan'ın gemiye binmesi, Hz. Âdem'in cesedinin gemiye yerleştirilmesi, Hz. Nûh'un oğlu Hâm'ın diriltilmesi, mitiolojik bir figür olan 'Uc b. Unuk'a yer verilmesi gibi dinî ve aklî açıdan kabulü mümkün olmayan rivayetler bu tespiti doğrulamaktadır.

Nûh kıssasının tefsiri sadedinde müfessir, dinî naslarda karşılığı olan ya da karşılığı olmamakla birlikte, akıl ve nasla çelişmeyen teferruat kabilinden bazı bilgilere de yer vermektedir. Bunlardan Kur'ân ve sünnette karşılığı olan bilgilerin kabulü noktasında herhangi bir problem bulunmamaktadır. Ancak diğer rivayetlerin Kitâb-ı Mukaddes'in tahrife uğramamış ayetlerden olma ihtimali, temkinli bir yaklaşımı gerektirmektedir. Bununla birlikte Kur'ân'ın, kıssalardaki genel üslubu dikkate alınarak geminin nitelikleri, geminin yapılışı ve süresi, gemiye binenlerin sayıları, gemiye alınan hayvan türleri gibi naslarda geçmemekle birlikte naslarla da çelişmeyen rivayetlerin ayet tefsirlerinde kullanılmamasının daha isabetli olduğu söylenebilir.

Nûh kıssasının tefsirinde zikredilen İsrailiyât ya da mevzu haberlerin gerek sened gerekse metin açısından herhangi bir kritiğe tabi tutulmaksızın olduğu gibi nakledilmesi, metodolojik açıdan

[78] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, VI, 36.
[79] İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm*, V, 151.

önemli bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar tefsirin mukaddimesinde ve yer yer metin içerisinde rivayetlerin senetlere dayandırılması, söz konusu eksikliği kısmen giderse de bütünüyle giderdiği söylenemez. Ancak bu durum, müfessirin İsrailiyât ve uydurma haberleri kabul ettiği ya da bazılarının iddia ettiği gibi hadis ilmine vakıf olmadığı anlamına gelmemektedir. Kanaatimizce bu durum, el-Keşf ve'l-Beyân'ın tefsir ilminin bir disiplin olarak henüz gelişim evresinde olduğu bir dönemde telif edilmesiyle ilişkilidir. Söz konusu tefsirin İsrailiyât kültürünün, İslamî kaynaklardaki varlığının yoğun biçimde görüldüğü bir döneme denk gelmesi de bu kanıyı desteklemektedir.

Kaynakça

Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrailiyat.* Ankara: DİB. Yayınları, 1979.

Ayğan, Fadıl. "Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Nuh: Karşılaştırılmalı Bir İnceleme", *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*, 27-29 Eylül 2013 Şırnak, ed. Hamdi Gündoğar, Ömer Ali Yıldırım, M. Ata Az, (Şırnak: 2013), 45-53.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Tabakatü'l-Müfessirin-Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.

Cennet, M. Zülfi. "Mitolojik Bir Figür Olarak 'Ûc B. Unuk'un Tefsirlere Yansıması", *Uluslararası Mitoloji Sempozyumu*, 2-5 Mayıs 2019 Ardahan, ed. İbrahim Okan Akın, Berivan Vargün, Tonguç Seferoğlu, Erman Kaçar, Neşe Şenel, (Ardahan: 2019), 605-615.

Dâvûdî, Şemsuddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.

Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atiyye. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz.* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. Beyrut: Dâru Sadır, tsz.

Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyât Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Kaya, Mesut. "Çağdaş Tefsirlerde Hz. Nuh ve Cudi Dağı (Tefsiru'l-Menâr ve Tefhimu'l-Kur'ân Örneği)", *Uluslararası Hz. Nuh ve*

Cudi Dağı Sempozyumu, 27-29 Eylül 2013 Şırnak, ed. Hamdi Gündoğar, Ömer Ali Yıldırım, M. Ata Az, (Şırnak: 2013), 327-343.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*. Cize: Müesesetu Kurtuba, 2000.

Kutluay, İbrahim. "Tûfandan Sonra İnsan Neslinin Hz. Nûh'un Üç Oğlu Vasıtasıyla Devam Ettiğine Dair Rivayetlerin Tahlili". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15/1 (2015): 15-41.

Mukâtil b. Süleymân. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 2002.

Oymak, İskender. "Kitab-ı Mukaddes'e Göre Nuh Tufanı", *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*, 27-29 Eylül 2013 Şırnak, ed. Hamdi Gündoğar, Ömer Ali Yıldırım, M. Ata Az, (Şırnak: 2013), 143-163.

Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Mefâtihü'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî. el-Keşf ve'l-Beyân. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

Suyutî, Celalüddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetu's-Safâ, 2006.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Câmiü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru İbn Teymiyye, tsz.

İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ahmed b. Abdulhalim. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, tsz.

Ülgen, Emrullah. *Ebû İshak Es-Sa'lebî ve el-Keşf ve'l-Beyân Adlı Tefsiri*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.

Yakut Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî. *Mu'cemu'l-udebâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1990.

Zehebî Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kâhire: Daru'l-Kütübi'l-Hadise, 1976.

20

"EL-KEŞF VE'L-BEYÂN TEFSİRİNDE İSRÂİLİYYAT (HZ. NÛH VE KISSASI ÖZELİNDE)" BAŞLIKLI ÇALIŞMAYI DEĞERLENDİRME

DOÇ. DR. MESUT KAYA*

Giriş

Kıssalar, Kur'an'ın muhtevasını oluşturan önemli unsurlardan biridir. Kıssalarda, insanlığın erken döneminden, Hz. Peygamber'in risaleti dönemine kadar yaşayan bazı kavim ve olaylardan söz edilir. Bu anlatımların temelinde tevhid ve risalet, insanların ve toplumların Allah ve gönderdiği peygamberlerle ilişkileri; isyan eden ve helak edilen kavimlerin hazin akıbetleri vardır. Böylelikle bir yandan Hz. Peygamber'i tevhid mücadelesinde desteklemek, bir yandan da onun müşrik ve Ehl-i kitap muhataplarını hakka davet etmek, gerekirse gözdağı vermek amacı güdülür.[1] Bu kıssalardan en önemlisi, tevhid mücadelesinin sembol isimlerinden ve insanlık tarihinin toplu bir helak ile ilk kez yüz yüze geldiği Hz. Nuh ve Nuh kavmi kıssasıdır.

Sn. Emrullah Ülgen, Rivayet Eksenli Okumaların konuşulacağı bu çalıştayda, insanlık tarihinin bu en kritik olayını, Kur'an ve Kur'an tefsirleri arasında kayda değer bir yeri bulunan ve rivayet yönünden zengin bir içeriğe sahip olan *el-Keşf ve'l-Beyan* merkezinde araştırmakla isabetli bir karar vermiştir. Tebliğin girişinde, kıssaların ve Hz. Nuh kıssasının Kur'an'da yer alış amacını gayet açık ve anlaşılır bir üslupla, "Kur'ân'ın, insanlık tarihinin en önemli hadiselerden birisi olarak değerlendirilen tufan olayını, iman-küfür merkezinde kendine özgü bir üslupla adeta yeniden şekillendirerek bütün insanlığa mesajlar vermektedir" şeklinde dile getirmiştir. Kur'an'ın kıssayı takdim ederken, mitolojik ve kronolojik bir anlatımla değil, mesaj eksenli bir metotla ele aldığını; zaman, mekân ve diğer unsurlar itibariyle tarihe ait bir olayı, yerel formlardan arındırıp evrensel bir forma dönüştürerek yeniden inşa ettiğini ifade etmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla burada "yeniden şekillendirmek" ve "yeniden inşa etmek" ifadelerinden maksat, Kur'an'ın tevhid unsurunu öne çıkarıp tarihteki bu en etkili hadisenin "Allah'ın görevlendirdiği bir peygamberin tevhid mücadelesi" merkezinde

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, mesutkaya@erbakan.edu.tr; ORCID: 0000-0003-0884-8340.

[1] Bk. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş* (Konya: Kitap Dünyası, 2013), s. 63-106; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2011), s. 220-223.

gerçekleştiğinin vurgulanmasıdır. Yoksa çağdaş dönemde iddia edildiği gibi, Kur'an'ın mitolojik bir olayı kendi gayeleri doğrultusunda dönüştürerek anlatması değildir.

I. Tefsirlerde İsrâilî Rivayetlerin Varlığı

Tefsirlerde İsrâilî bilgilerin yer almaya başlamasıyla, Kur'ân'a özgü bu üslubun, "müfessirlerin naklettiği rivayetlerle farklı bir noktaya doğru evrildiği" dile getirilmekte, burada kendinden önceki rivayetleri derleyip nakleden *el-Keşf ve'l-Beyân*'ın önemli bir rolü bulunduğu ve bu çalışmanın tefsirlerdeki bu farklılaşmanın boyutunun hangi seviyede olduğunun tespit edilmeye çalışılacağı belirtilmektedir. Kısaca müfessir Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1036) ilimler tarihindeki yerinden söz edilmekte, onun kaynaklarda mukrî, kurrâ, vâiz, edîb ve hafız gibi ilmi sıfatlarla anıldığı belirtilmektedir. Esasen Sa'lebî'nin bunların en başında zikredilmesi gereken sıfatı veya özelliği, onun tefsir tarihinde en çok "el-Müfessir" lakabıyla anılan bir müfessir olmasıdır. Zira pek çok tefsir yazan âlim, fakîh, mütekellim vb. sıfatlarla bilinirken, Sa'lebî müfessir kimliğiyle öne çıkmıştır. Nitekim yazarımızın da işaret ettiği Yâkût el-Hamevî, Nevevî ve Zehebî gibi âlimler, onu "el-Müfessir" lakabıyla veya "meşhur tefsirin sahibi" diye anmışlardır.[2] Yazar tarafından "güvenilir karakter" biçiminde dile getirilmiş olmakla birlikte, onun hadis rivayeti anlamında güvenilirliğini ifade eden ve teknik bir terim olan "sika" olma özelliği burada özellikle vurgulanmalıdır. Sn. Emrullah Ülgen, Sa'lebî ve tefsiri üzerine YL tezi yapmıştır;[3] dolayısıyla burada tefsirin özelliklerinden ve mukaddimesinden de efradını cami ağyarini mani bir şekilde söz etmiş, ayrıntılı bilgi için eserine referansta bulunmuştur. Bununla birlikte gerek ülkemizde gerekse ülkemiz dışında yapılan çalışmalara da, en azından Sa'lebî üzerine yapılmış diğer bir doktora olan A., Walid Saleh'in çalışmasına referansta bulunulmalıdır.[4] *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi* (Leiden: E. J. Brill, 2004) adlı çalışmaya da referansta bulunulmalıdır.

Yazar, Hz. Nuh'la ilgili Sa'lebî'nin yer verdiği rivayetlere geçerken, Sa'lebî'nin pek çok rivayete yer verdiğini, "Bunların az bir

---

[2] Bk. Mesut Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 31 (2014): 45, 46.

[3] Emrullah Ülgen, *Ebû İshak Es-Sa'lebî ve el-Keşf ve''l-Beyân Adlı Tefsiri*, Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.

[4] Walid A., Saleh, The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (Leiden: E. J. Brill, 2004).

kısmı dışında büyük çoğunluğunun, israiliyat ve uydurma türü rivayetler" olduğunu belirtmektedir. Esasen burada peşin bir yargıda bulunulmaktadır. Rivayetler nakledilip, hadis münekkitlerinin bu rivayetlerle ilgili kanaatleri ve bu kanaatlerin kritiği ortaya konduktan sonra, bunların zayıf ve uydurma olduğu yönündeki hüküm izhar edilmelidir. Bir başka deyişle, sonuçta yer alması gereken bir hüküm en başta verilmiştir ki çalışmanın bilimselliği açısından isabetli bir tutum değildir.

II. İsrâiliyatın Kaynak Yelpazesi

Hz. Nuh'un nesebi, ismi, yaşı ve oğullarının değerlendirildiği başlıkta, Sa'lebî'nin naklettiği bilgilerin İsrâilî bilgiler olduğu ve kaynağının önemli ölçüde Kitab-ı Mukaddes olduğu belirtilmekte, İbn Kesîr gibi müfessirlerin kanaatleri çerçevesinde bu bilgilere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği ifade edilmektedir. Burada esasen, Sa'lebî'nin naklettiği rivayetlerle, Kitab-ı Mukaddes'teki bilgiler kısa bir karşılaştırmaya konu edilebilir, aradaki farklar ve benzerlikler tespit edilebilirdi. Buradan hareketle de müfessirin naklettiği bilgilerin Kitab-ı Mukaddes menşeli olup olmadığı anlaşılabilirdi. Zira biz biliyoruz ki, İsrâilî bilgilerin tek kaynağı Kitab-ı Mukaddes değildir; yanı sıra Talmud, Midraşlar ve apokrif kitaplar da bu bilgilerin devşirildiği önemli kaynaklardır.[5] Bu kaynakların çoğuna ulaşma imkânımız yoksa da en azından Kitab-ı Mukaddes-isrâiliyat karşılaştırmasında, Kitab-ı Mukaddes'te bulunmayan unsurların farklı kaynaklarda olduğu görülmüş olurdu. Dolayısıyla da İsrâiliyatın aslında çok geniş bir kaynak yelpazesine sahip olduğu anlaşılmış olurdu. Mesela tefsirlerimizde geçen ve aşağıda sözü edilecek olan "boğulan oğul"un Ken'an olduğu bilgisinin menşei nedir? Kitab-ı Mukaddes'te sadece Ham, Sam ve Yâfes'ten söz edilmektedir. Demek ki burada daha farklı kaynakların varlığı söz konusudur. (Bu bilginin de Etiyopya dilinde yazılmış olan ve geçtiğimiz yüzyılda keşfedilen Jubilees adında apokrif bir Hıristiyan metinde geçtiği iddia edilmektedir.)

III. Kıssalarda Detaylar ve İsrâiliyat

Nûh kavminin taptığı putlar ile ilgili anlatılanların "anlamsal açıdan problemli oluşu", örnekler üzerinden açıklansaydı daha anlaşılır olurdu; bununla birlikte Râzî'nin görüşleri çerçevesinde bu rivayetlerin tenkid edilmesi oldukça anlamlı olmuştur. Aynı şekilde

[5] Bk. Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi* (Ankara: İSAM, 2018), s. 162-183.

Hz. Nuh'un gemisinin özellikleriyle ilgili, Sa'lebî'nin Ehl-i kitab'ı açıkça zikretmesi ve yazarın bunu bir ipucu olarak görerek buradan hareketle mevcut bilgilerin Kitab-ı Mukaddes menşeli olduğunu ifade edip bir mukayeseye gitmesi de yerinde olmuştur. Ancak müfessirlerin verdikleri bu bilgilerin gereksiz detaylar gibi bir algının oluşturulması kanaatimce çok isabetli değildir. En başa dönüldüğünde, Kur'an'ın esas mesajının tevhidi ön plana çıkarmak olduğu, Kur'an'ın kıssayı mitolojik unsurlarından arındırarak naklettiği ve yeniden inşa ettiği söylenmiştir. Hâlbuki yazarın da ifade ettiği gibi, Kur'an geminin "levhalar ve çivi" ile yapıldığı bilgisi, "kaynayan fırın" ve "Cudi dağı"na oturduğu gibi bilgiler vermektedir. Bunların yanı sıra, her bir hayvandan bir çift alınması, Nuh'un 950 sene tebliğde bulunması, putlarının isimleri gibi detaylar, aslında Kur'an'ın sanıldığı gibi kıssayı bütün mitolojik detaylardan yalıtarak anlatmadığını göstermektedir. Dolayısıyla müfessirler de insanlık tarihinin önemli bir unsurunu oluşturan bu olayın detaylarını, -mübalağa olmasın ama Kur'an'ın açtığı bu çığırdan hareketle- daha fazla genişletmişler, ulaşabildikleri bütün bilgileri, tarih kitaplarının yanı sıra ilgili ayetlerin tefsirlerinde de kaydetmişlerdir.

Burada şuna da dikkat çekmek yerinde olacaktır: Yazarın en başta sözünü ettiği "Kur'ân'a özgü bu üslubun, müfessirlerin naklettiği rivayetlerle farklı bir noktaya doğru evrildiği" iddiası kanaatimizce çok isabetli değildir. Diğer bir deyişle, evet kıssaların öncelikli amacı Hz. Peygamber'i desteklemek, muhataplarına ikaz etmektir; ancak edebî bir metin olması ve insanlık tarihinin kimi karanlık noktalarına ışık tutan bir kitap olması dolayısıyla da, Kur'an yer yer bu tür detaylara da deyim yerindeyse "göz kırpmış" ve "insanların merak noktalarını harekete geçirmiş" gibidir. O dönemde bu kıssaların farklı detayları üzerinde müfessirler ellerine ulaşan rivayetlerden ve şifahi ve kitabi bilgilerden hareketle bir sonuca ulaşmaya çalışırken, bugün de müfessirler, bu olayın bölgesel mi yerel mi olduğunu, arkeolojik bilgi ve bulgulardan hareketle ortaya koymaya çalışmaktadırlar.[6] Dolayısıyla müfessirleri tefsirlerinde bu bilgilere yer verdikleri için keskin bir eleştiriye tabi tutmak çok isabetli değildir. Kaldı ki, onların verdiği ve bugün asılsız diye nitelendirdiğimiz kimi bilgiler, tarihin karanlık bir noktasının aydınlanmasına imkân verecek bir bilgiyi de muhtevi olabilmektedir.

[6] Bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi,* s. 391-398.

Gemide kaç kişinin olduğuna dair farklı rivayetler gelse de Hz. Nuh gibi 950 sene peygamberlik yapan bir peygambere kaç kişinin iman ettiğini tespit noktasında bunlar kanaatimce önemlidir. Zira uzun bir nübüvvet dönemine rağmen ona iman edenlerin azlığı bir ibret vesikasıdır. Hz. Nuh'un üç oğlu ve gelinlerinin de yer aldığı altı ila sekiz arasında değişen rakamların, Kitab-ı Mukaddes kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Mukâtil b. Süleyman'dan gelen, kadın ve erkek 72, oğul ve gelinlerle birlikte 78 kişinin bulunduğu bilgisinin,[7] onun farklı bir kaynağa sahip olduğunu işaret etmesi ve bir peygambere bir avuç da olsa belli sayıda insanın iman ettiğini göstermesi oldukça ilgi çekicidir. Anlaşılan o ki Taberî, kesin bir delile sahip olmadığı için bu sayılardan herhangi birini tercihe değer bulmamıştır.[8]

Sonuç Yerine

Esasen, Hz. Nuh kıssasındaki pek çok detayla ilgili, örneğin Şeytan'ın merkeple birlikte gemiye binmesi, Hz. Âdem'in cesedinin gemiye alınması, yılan ve akrebin Hz. Nuh'la konuşmaları, geminin Ka'be'yi tavaf ettiği gibi unsurlar önemli ölçüde, bunların menşeleri ile ilgili dile getirildiği gibi kıssacıların (kussâs) hayal mahsulleridir. Bu tür abartılı ve kimi noktalardan gayr-i akli olarak nitelendirilebilecek bu anlatımlar, yazarımızın da işaret ettiği gibi İbn Atıyye, Râzî ve Ebû Hayyân gibi müfessirlerce de tenkit edilmiş; böylelikle bu rivayetlerin daha sağlıklı bir zeminde nasıl anlaşılabileceği gösterilmiş, Kur'an tefsiri olarak işlev görebilecekler, Kur'an tefsirine katkı sağlayabilecek müspet rivayetler ile mitolojik unsurlar olarak kalabilecek olanlar ayrıştırılmıştır. Böylelikle de İsrâilî rivayetlere karşı göz önüne alınması gereken, i. kitabımıza uygun olanların alınması, ii. aykırı olanların reddedilmesi, iii. uygun ve aykırı olduğu bilinmeyenler konusunda sükût edilmesi prensibi geliştirilmiştir. Dolayısıyla yazarın da tespit ettiği gibi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, bir ilim olarak tefsirin henüz gelişim evresinde yazılmıştır ve bu müfessirler, kendilerine ulaşan bilgileri senetleriyle nakletmişler, sonraki müfessirler ise tefsir ilminin gelişim ve dönüşümüne paralel olarak bu rivayetleri rafine etmişlerdir. Dolayısıyla tefsirlerde bu tür bilgilerin varlığından dolayı endişeye kapılmaksızın; bunları bir literatür zenginliği olarak görmek gerekmektedir.

---

[7] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân,* thk. Abdullah Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), II, 282.

[8] Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire, Dâru Hecr, 1422/2001), XII, 410-413.

Kaynakça

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV, 2011.

Kaya, Mesut. "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 31 (2014): 33-65.

Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi.* Ankara: İSAM, 2018.

Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân,* thk. Abdullah Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), II, 282.

Saleh, Walid A. *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi.* Leiden: E. J. Brill, 2004.

Şimşek, Sait. *Kur'an Kıssalarına Giriş.* Konya: Kitap Dünyası, 2013.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân.* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire, Dâru Hecr, 1422/2001.

Ülgen, Emrullah. *Ebû İshak Es-Saʿlebî ve el-Keşf veʾʾl-Beyân Adlı Tefsiri.* Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.

İKİNCİ BÖLÜM
HZ. ZEYNEB'İN EVLİLİĞİ İLE İLGİLİ AYETİN TEFSİRİNE METODOLOJİK BİR YAKLAŞIM

DOÇ. DR. ABDURRAHMAN ENSARİ*

Giriş

Resûlullah'ın (s.a.v.) Hz. Zeyneb (r.a.) ile olan evliliği, diğer eşleriyle olan evliliğinden farklı olmuştur. Bu nikâhı kıyan Yüce Allah'tır.[1] Bunun böyle olması, o günkü evlat edinme örfüne terettüp eden ahkâmın yıkılmasını kolaylaştırmıştır. Ancak bu evlilikle ilgili İslam düşmanları tarafından Hz. Peygamber'in yüce ahlakıyla bağdaşması mümkün olmayan birçok yakışıksız söz sarf edilmiştir. Bunun acı tarafı, bu ifadelere malzeme olarak kullanılmaya elverişli olan bazı rivayetlerin, rivayet tefsirlerinde yer alıyor olmasıdır. Bundan daha acısı da Hadis kriterleri açısından bir değeri olmayan söz konusu rivayetlere dayanılarak Hz. Peygamber'e yöneltilen veya yöneltilebileceği varsayılan eleştirilere karşı, bazı tefsirlerde görüldüğü üzere Hz. Peygamber'i savunma pozisyonuna geçme garabetidir.

Bu ayete yüklenen olumsuz anlam üzerinden Hz. Peygamber'e yöneltilen insafsız ithamlara karşı onu savunmak son derece doğaldır. Ancak sahih olmayan bazı rivayet ve yorumlar ekseninde ayete, kastedilmemiş olan bir anlamın yüklenmiş olması nasıl metodolojik bir yanlış ise yüklenen anlamı doğru kabul edip ardından Hz. Peygamber'i temize çıkarma çabasına girmek de aynı şekilde yanlıştır. Bu çalışmanın, bazı rivayet tefsirlerinde böylesi yanlışlıklara düşüldüğünü ve onları esas aldıkları anlaşılan diğer tefsirlerde de aynı hatanın tekerrür ettiğini göstermesi bakımından önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bunun farkında olmanın rivayet tefsiri okuyucusuna bu tefsirlerden nasıl yararlanabileceğini göstermesi açısından da ayrı bir öneme sahip olduğu kanaatindeyiz.

---

* Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi, abdurrahmanensari@hotmail.com, Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2289-8806.

[1] Ahzâb, 33/37; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, (ö. 256/870), *el-Câmiü'l-müsnedü's-mahîhü'l-muhtasar*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır, trk.: Muhammed Fuâd Abdülbaki, (y.y.: Dâru't-Tûki'n-Necât, 1422), Tevhid, h. no: 7420.

Hz. Peygamber'in Zeyneb ile evliliğini konu edinen birçok bilimsel çalışma yapılmıştır.[2] Bizim çalışmamızın öncekilerden farkı rivayet tefsiri okumalarında düşülen metodolojik hataya, bu evliliği konu edinen ayetle ilgili rivayetler üzerinden dikkati çekmek olacaktır.

Çalışmada şöyle bir yöntem takip edilecektir:

Çalışmanın birinci bölümünde, önce Hz. Peygamber'in (s.a.v) Zeyneb ile evliliğini konu edinen Ahzâb: 37. ayet, yer aldığı ayetler kümesiyle birlikte zikredilerek bağlamı hakkında genel bir bilginin oluşması sağlanacaktır. Ardından ayetin nüzûl sebebi ve tefsiri ekseninde varit olan sahih rivayetler zikredilerek bu rivayetler çerçevesinde ayetin ifade ettiği anlam arz edilecektir.

İkinci bölümünde ayetin tefsirinde uygun olmayan yorumlara temel teşkil etmiş olan rivayetler, sıhhat durumları da beyan edilerek serdedilecektir. Ardından müfessirlerin bu rivayetlerle ilgili değerlendirmeleri arz edilerek söz konusu rivayetlerin müfessirler nezdinde, ayet için tefsir sayılıp sayılamayacağı anlaşılacaktır.

Üçüncü bölümünde ise sahih olmayan rivayetlerin Kur'an tefsirine olumsuz yöndeki etkisi tefsir kitaplarından alıntılarla arz edilecektir. Böylece rivayet tefsiri veya rivayet kaynaklı Kur'an yorumu okumalarında dikkatli davranılması gerektiği, aksi halde Kur'an yorumunda onun irade etmediği sonuçlara varılabileceği görülecektir.

I. Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb ile Evliliğinden Bahseden Ahzâb, 33/37. Ayete Genel Bir Bakış

Bir ayeti sağlıklı anlayabilmek için o ayetin varsa nüzûl sebebini, bağlamını yani ihtiva ettiği hükmün anlaşılmasına katkı sağlayan ve onunla yakından alakalı olan ayetler kümesini, ihtiva ettiği hükmün nüzûl ortamındaki algılanış biçimini bilmek son derece önemlidir. Sıradan bir beşer sözü dahi bağlam ve ortamından koparıldığı zaman, doğru anlaşılmasının problemli bir hal alabileceği neredeyse ispata ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. Kuşkusuz Hz.

[2] Örnek olarak bkz. Ali Osman Ateş, "Hz. Peygamber'in Zeynep b. Cahş ile Evlenmesi Hakkındaki Bazı Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Ünversitesi Yayınları*, İlahiyat Fakültesi Dergisi 7 (1992): 161-180; İbrahim Acar, "İslam Hukuku Açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber'in Zeynep'le Evliliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7 (2006): 99-11; Mahmut Çınar "Hz. Peygamber'in Zeynep Bint Cahş ile Evliliği Etrafındaki Şüpheler", *Diyanet İlmi Dergi*, 43/1 (2007): 31-50; Ahmed Gündüz, "Esbâb-ı Nüzûl Işığında Hz. Zeyneb'in Evlilikleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/30 (2013): 167-193.

Peygamber'in Zeyneb ile evliliğinden bahseden ayetin de sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için bu unsurların bütününün bilinmesi gerekir.

A. Nüzûl Sebebi

Müfessirler bu ayetin Zeyneb ile Zeyd hakkında nazil olduğunu söylemişlerdir.[3] İbn Hacer de nüzûl sebebi hakkında varit olan rivayetlerden hareketle ayetin bu konuda nazil olduğu hususunda bir ihtilafın bulunmadığını ifade etmiştir.[4] Ayetin nüzûl sebebi ile ilgi varit olan rivayetlerden bazıları şöyledir:[5]

1. Buhârî (ö. 256/870) Enes b. Mâlik'in (r.a.) şöyle dediğini rivayet etmiştir: "İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı şeyi gizliyor, insanlardan sakınıyordun. Hâlbuki Allah, kendisinden sakınmana daha lâyıktır…" ayeti Zeyneb bt. Cahş ve Zeyd b. Hârise hakkında nazil olmuştur."[6]
2. Buhârî başka bir yerde de Enes b. Malik'ten (r.a.) daha uzun olarak şunu rivayet etmiştir: "Zeyd b. Hârise Resûlullah'a (s.a.v.) gelip şikayette bulundu. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) ona: 'Allah'tan kork, eşini yanında tut' dedi. Enes şöyle devam etti: 'Resûlullah (s.a.v.) bir şeyi gizleyecek olsaydı bu ayeti gizlerdi. Zeyneb bu ayetle Resûlullah'ın (s.a.v.) diğer eşlerine karşı, 'Sizi aileleriniz evlendirdi, beni ise Yüce Allah yedi semanın üzerinden evlendirdi' diyerek övünürdü.'"[7]

---

[3] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö.310/923), *Câmiü'l-beyân an be'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki bi't-Teâvuni Mea'l-Merkezi'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, (Yemame: Hecr, tsz), XIX, 117; Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Hâtim (ö.327/938), *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke-Riyâd: Mektebetu Nezâr Mustafâ el-Bâz, tsz.), IX, 3135-3137; Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr (ö.774/1373), *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed ve dğr. (Cîze: Müessesetu Kurtuba ve Mektebetu Evlâdi'ş-Şeyh li't-Turâs, tsz), XI, 172; Celâluddîn es-Suyûtî (ö.911/1505) *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullâh Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hecr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003), XII, 58-60; Celâlüddîn es-Suyûtî, *Lubâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl* (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2002), 209.

[4] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethü'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Bâz (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989), VIII, 671.

[5] Bu ayetin Zeyneb bt. Cahş ile Zeyd b. Hârise hakkında nazil olduğunu beyan eden bir sahih rivayet dahi yeterlidir. Ancak daha sonra üzerinde duracağımız bazı meselelere de kaynaklık edecek ifadeleri içerdikleri için bu rivayetleri zikretmeye ihtiyaç duyduk.

[6] Buhârî, Tefsir, 7, h.no:4787 ; Suyûtî, *Lübâb*, 209.

[7] Buhârî, Tevhîd, 22.

3. İbn Ebî Hâtîm (ö. 327/938) bu ayetin nüzûl sebebi hakkında Süddi'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Bu ayetin Zeyneb bt. Cahş (r.a.) hakkında nazil olduğu bilgisi bize ulaşmıştır. Annesi Ümeyme bt. Abdulmuttalip, Resûlullah'ın (s.a.v.) halasıydı. Resûlullah (s.a.v.) onu Zeyd b. Hârise (r.a.) ile evlendirmek istedi. Zeyneb (r.a.) başta buna razı olmadı, ancak daha sonra Resûlullah'ın (s.a.v.) yaptığı işe rıza gösterdi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) onu Zeyd ile evlendirdi. Daha sonra Yüce Allah Resulün'e (s.a.v.) Zeyneb'in onun eşlerinden olacağını bildirdi. Resûlullah (s.a.v.) Zeyd'e eşini boşamasını emretmeye haya ediyordu. Zeyd ile Zeyneb arasında diğer insanlar arasında yaşanan bazı sıkıntılar sürekli yaşanıyordu. Resûlullah (s.a.v.) da ona eşini yanında tutmasını ve bu hususta Allah'tan korkmasını emrediyordu. Resûlullah (s.a.v.) insanların, evlatlığının eşi ile evlendi diyerek onu ayıplamalarından çekiniyordu. Çünkü Resûlullah (s.a.v.) onu evlatlık edinmişti."[8] İbn Hacer (ö. 852/1449), Süddî'den gelen bu rivayetin daha açık ve anlaşılır olduğunu, isnad açısından da daha sahih olduğunu ifade etmiştir.[9]

Sonuç olarak bu ayetin nüzûl sebebinin Enes (r.a.) hadisinde ifade edilen Zeyd ile Zeyneb olayı olduğu söylenebilir. Hadisin sahih olması, lafzının sebebi nüzûle delaletinin sarih olması, anlatılan olayın Kur'an'ın siyakına uygun olması ve müfessirlerin bu konuda görüş birliği yapmış olmaları da buna delalet etmektedir.[10]

B. Bağlantılı Olduğu Ayetler Grubu

Hz. Peygamber'in (s.a.v) Zeyneb ile evliliğinden bahseden ayeti, bağlantılı olduğu düşünülen ayetler grubu ile birlikte arz etmek

---

[8] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm,* IX, 3137; Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, XII, 60.

[9] İbn Hacer'in burada kastettiği Süddî rivayetinin benzer anlam ifade eden Ali b. Zeyd b. Cudʿan rivayetinden isnad açısından daha sahih olduğudur. Buna gerekçe olarak da Ali b. Zeyd b. Cudʿan'ın zayıf olduğunu ifade eder. İbn Hacer, *Fethü'l-bârî* , VIII, 672. Ancak Ali b. Zeyd b. Cudʿan'ın rivayeti zayıf olsa da rivayetinde yer alan Ali b. Hüseyn'in (وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ) ayeti ile ilgili ifadeleri ayetin lafzına uygun bir yorum olması açısından kayda değerdir. Söz konusu ifadeleri şöyledir: "Yüce Allah, Rasulüne Zeyneb'in onun eşlerinden olacağını bildirmişti. Buna rağmen Zeyd eşi hakkında şikayette bulunduğunda Resûlullah (s.a.v.) ona (اتَّقِ اللَّهَ وَأَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ) diyordu. Yüce Allah da ona, ben onu seninle evlendireceğimi bildirdiğim halde sen Allah'ın açığa vuracağı bu bilgiyi içinde gizliyordun dedi." Bu rivayet için bkz. İbn Cerîr, *Câmiü'l-beyân,* XIX, 117; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm,* IX, 3135; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, XI, 172; Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, XII, 58.

[10] Hâlid b. Süleymân el-Müzeynî, *el-Muharrer fi esbâbi nüzûli'l-Kur'ân min hilâli'l-kutubi't-tisʿa* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2006), II, 811.

yerinde olacaktır. İlgili ayet bağlantılı olduğu ayetlerle birlikte şöyledir:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا (36) وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا (37) مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا (38) الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا (39) مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (40)[11]

36. Ayette, Allah ve Resulü bir konuda hüküm verdiği zaman artık mümin erkek ve mümin kadına başka bir yönde seçim hakkının bulunmadığı, aksini yapanın Allah ve Resulüne isyan etmiş sayılacağı, onlara isyan edenin de hidayet yolundun sapıp apaçık bir dalalete girdiği beyan edilmiştir.

37. Ayette, Yüce Allah, Hz. Peygamber'in, azatlı kölesi Zeyd b. Hârise'ye yaptığı nasihati şöyle haber veriyor: Ey Muhammed hani sen Allah'ın kendisini İslam nimetiyle şereflendirdiği, senin de evlatlık edinerek onurlandırdığın Zeyd b. Hârise'ye, eşiyle arasında çıkan problemlerden dolayı sana gelip şikayette bulunduğu ve eşini boşama konusunda sana danıştığı zaman, "Eşini yanında tut ve Allah'tan sakın" diye nasihatte bulunuyordun.[12] Kendi içinde ise Allah'ın izhar edeceği şeyi gizliyor, insanların kınamalarından çekiniyordun. Oysa kendisinden sakınmana layık olan sadece Allah'tır. Nihayet Allah'ın açığa çıkaracağı şeyin zamanı gelip çattı. Zeyd onu boşadı. Zeyneb de beklemesi gereken süreyi tamamladı, akabinde de Allah onu seninle nikâh akidi olmaksızın evlendirdi. Bu evlilikle Yüce Allah müminlerin kendi evlatlıklarının boşadıkları eşlerle, iddet süreleri tamamladıktan sonra evlenmelerinde bir sakınca bulunmadığını beyan etmek istedi. Allah'ın, Hz. Peygamber'in Zeyneb ile evliliğini de içine alan bütün takdirleri gerçekleşmiştir.[13]

38. Ayette Yüce Allah, Hz. Peygamber'e helal kıldığı şeylerde ve evlatlığının boşadığı Zeyneb ile evlenmesi gibi emirlerini uygulamasında kendisine bir sıkıntı olmayacağını, önceki peygamberlerle ilgili hükmün de böyle olduğunu, onlara da emrettiği

[11] Ahzâb, 33/36-40.
[12] Macmûatun Minel Ulemâ bi İşrâfi Mecmei'l-Buhûsi'l-İslâmiyye bi'l-Ezher, *et-Tefsîrü'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (y.y.: el-Hey'etü'l-ʿÂmme li Şuuni'l-Metâbii'l-Emîriyye, tsz.), VIII, 191.
[13] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, XI, 173.

herhangi bir şeyden dolayı kendilerine bir sıkıntı dokunmadığını ifade etmiştir. Allah'ın olmasını takdir ettiği ve dilediği her şeyin olduğunu, olmasını dilemediği hiçbir şeyin de olmadığını beyan etmiştir.[14]

39. Ayette Allah'tan başka hiç kimseden korkmadan O'nun mesajlarını eksiksiz bir şekilde insanlara iletenler övülüyor. Hesap görücü olarak da Allah'ın yeterli olduğu ifade ediliyor. Hz. Peygamber kimseden çekinmeden Allah'ın mesajını insanlara iletmiş, Yüce Allah da onun dinini bütün dinlere üstün kılmıştır.[15]

40. Ayette Yüce Allah'ın, Hz. Muhammed'in hiç bir adamın babası olmadığı, dolayısıyla evlatlık edinmiş olduğu Zeyd'in de babası sayılamayacağı beyan edilmiş, Hz. Muhammed'in Allah'ın Resulü ve Peygamberlerin sonuncusu olduğu ve Allah'ın her şeyi hakkıyla bildiği ifade edilmiştir.

C. Ayetin Kısa Bir Yorumu

Şimdi de ayetin nüzûl sebebi, nüzûl ortamı ve siyak-sibakını da göz önünde bulundurarak kısa bir yorumunu arz edelim:

وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ

Yüce Allah, Hz. Peygamber'in, azatlı kölesi Zeyd b. Hârise'ye yaptığı nasihatı şöyle haber veriyor: Ey Muhammed hani sen Allah'ın kendisini İslam ile ve Resulüne tabi olma nimetiyle; senin de kendisini azat etme, hürriyete kavuşturma ve evlatlık edinerek kendine yakın tutma gibi iyiliklerle şereflendirdiğin Zeyd b. Hârise, eşiyle arasında çıkan problemlerden dolayı sana gelip şikayette bulunduğu ve onu boşama konusunda sana danıştığı zaman, kendisine eşini yanında tut ve Allah'tan sakın diye nasihatte bulunuyordun.[16]

Zeyd b. Hârise (r.a.) Resûlullah'ın (s.a.v.) sevdiği, hatırı yüce olan saygın bir insandı. Ona *el-Hibb*,[17] oğlu Üsâme'ye de *el-Hibb İbnu'l-Hibb* deniyordu. Hz. Âişe onun hakkında şöyle demiştir:[18] "Resûlullah (s.a.v.) Zeyd'in içinde bulunduğu bütün seriyelere, onu

[14] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, XI, 174
[15] İbn Cerîr, *Câmiü'l-beyân*, XIX, 121; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm,* XI, 174-175; Şihâbuddîn Mahmûd el-Alûsî (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-meânî,* thk. Mâhir Habbûş, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2010), XXI, 329.
[16] Mecmûatun Minel Ulemâ, *et-Tefsîrü'l-vasît,* VIII, 191.
[17] Yani ona "sevgili" oğlu Üsâme'ye de "sevgilinin oğlu olan sevgili" deniyordu.
[18] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm,* XI, 170.

komutan olarak tayin ederdi. Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatından sonra yaşasaydı halifesi olurdu."[19]

Zeyneb, Zeyd'in yanında yaklaşık bir yıl veya daha fazla bir süre kaldı.[20] Ancak, Zeyd'e karşı daima büyükleniyor, daha üstün olduğunu çağrıştıran ifadelerle onu incitiyordu. O da bir gün Resûlullah'a (s.a.v.) gelip Zeyneb'in kendisini incittiğini bundan dolayı onu boşamak istediğini ifade etti. Resûlullah (s.a.v.) da bütün bunlara rağmen ona, eşini yanında tutmasını tavsiye etti.[21]

İbn Arabî (ö. 543/1148)'nin ifadesine göre Resûlullah'ın (s.a.v.) Zeyd'e olan bu emri, ihtibari bir emirdir. Yani bununla onun Zeyneb'e karşı bir rağbetinin / isteğinin olup olmadığını öğrenmek istiyordu. Nihayet Zeyneb'in ona karşı büyüklenmesi ve ağır bir dil kullanması sebebiyle Zeyd'in ona karşı bir rağbetinin kalmadığını anlamış oldu.

Resûlullah'ın (s.a.v.), boşanmanın kaçınılmaz olduğunu anladığı halde eşini yanında tutmasını tavsiye etmesi bir çelişki değil; aksine ileri sürülecek bir mazeretin kalmaması için yapılan bir nasihat idi. Bu durum Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kişiye iman etmesini emretmesi gibidir. Kişinin hakkında bilgi sahibi olduğu bir şeyin muhalifini, ihtibar amaçlı olarak emretmesine bir engel yoktur.[22]

وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ

Nefsinde de Allah'ın izhar edeceği şeyi gizliyor, insanların kınamalarından çekiniyordun. Oysa kendisinden sakınmana layık olan sadece Allah'tır. Resûlullah (s.a.v.) Zeyd'in Zeyneb'i boşayacağını, akabinde de kendisinin Zeyneb ile evleneceğini biliyordu. Çünkü Allah bunu ona bildirmişti. Ancak cahiliye örfünde evlatlığın eşi, öz evladın eşi gibi sayılıyor, evlatlığın boşadığı ile evlenmek kişinin kendi geliniyle evlenmesi gibi algılanıyordu. Bunu bilen Resûlullah (s.a.v.), bilahare Zeyneb ile evlenmesinin kendisine

---

[19] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, XI, 170-171. Hadis için ayrıca bkz.: Ahmed İbn Hanbel (ö. 241/855), *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût ve dğr. (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001), XLIII, 74, 25898.

[20] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, XI, 171.

[21] Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXI, 320.

[22] Ebû Bekr İbn Arabî (ö. 543/1148), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003) III, 578; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdunî ve İbrahim Atfayiş, 2. Baskı (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), XVII, 158; Macmûatun Minel Ulemâ, *et-Tefsîrü'l-vasît*, VIII, 191.

karşı nasıl bir kınama ve sosyal baskıya neden olacağını biliyor[23] ve insanların bu şekilde tezahür edecek kınamalarından çekiniyordu. Bundan dolayı eşini boşamak üzere kendisine danışmaya gelen Zeyd'e eşini yanında tutmasını, onu boşamamasını tavsiye ediyordu. Oysa toplumda yerleşmiş birçok cahiliye hükmünü ortadan kaldıran Yüce Allah, bu hükmü de ortadan kaldıracağını ve bunu bizzat Resulü üzerinden gerçekleştireceğini ona bildirmişti. Bu durumda onun kimseden çekinmemesi gerektiği, çekinmesi gereken biri varsa onun da sadece Allah olduğu kendisine hatırlatılmış, insanlardan çekinerek Zeyd'e eşini yanında tutmasını tavsiye etmesi kınanmıştır. Zeyd boşamak için kendisine başvurduğu zaman onun yapması gereken, bu konuda daha önce bilgi sahibi olduğu için susması veya bu konudaki kararı Zeyd'e bırakmasıydı. Bu ayet ile ilgili en güzel yorum budur. Bu yorum aynı zamanda Zührî, Kâdî Bekr İbnü'l-Alâ, Kuşeyrî, Kâdî Ebû Bekr İbn Arabî ve diğerlerinin de içinde bulunduğu muhakkik müfessirlerin ve ilimde derin olan alimlerin görüşüdür.[24]

İbn Hacer de Resûlullah'ın (s.a.v.) gizlediği şeyin, Zeyneb'in ilerde onun eşlerinden biri olacağı yönünde Allah'ın ona verdiği bilgi olduğu ve bunu gizleme sebebinin de insanların ona evlatlığının eşiyle evlendi demelerinden çekinmesi olduğu görüşündedir.[25]

Nehhâs (ö. 338/950)'ın ifade ettiğine göre, bazı alimler Hz. Peygamber'in, Zeyd'e eşini yanında tutmasını emretmesini hata olarak kabul etmemişlerdir. Çünkü bu bir hata olsaydı onun tevbe etmesi ve bağışlanma isteğinde bulunması emredilirdi. Bir şey hata olmadığı halde, aksi daha hayırlı olabilir. Resûlullah'ın (s.a.v.) bunu gizli tutmasının sebebi, insanların fitneye düşeceği endişesiydi.[26]

Bazıları, Resûlullah'ın (s.a.v.) insanlardan çekinmesini onlardan utanması şeklinde yorumlamıştır.[27] Ayrıca Resûlullah'ın (s.a.v.) bu konuda kendisine verilen bilgiyi tebliğ etme sorumluluğunun

---

[23] Aynı surenin 40. ayetinin nüzûl sebebinde zikredildiği üzere, Resûlullah'ın (s.a.v.) Zeyneb ile evlenmesi akabinde bildiği bu durum fiilen de gerçekleşmiştir.

[24] Bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XVII, 157; Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 875/1471), *el-Cevâhirü'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Muavvid ve dğr. (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsil Arabî, 1418), IV, 349; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî (ö. 745/1344), *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1420), VIII, 481;482; Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, XXI, 321-322; Mecmuatun minel Ulema, 1993, VIII, 190.

[25] Bkz. İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, VIII, 672.

[26] Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XVII, 158.

[27] Bkz. İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed (ö. 1224/1809), *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî (Kahire: Nâşir Hasan Abbâs Zekî, 1419), IV, 435; Muhammed Mütevellî eş- Şa'ravî, *Havâtır* (y.y.: Ahbâru'l-Yevm, 1418), XIX, 12048.

olmadığını, böyle bir sorumluluğu olsaydı mutlaka gereğini yapardı demiştir.[28]

İbn Âşûr (ö. 1973)'a göre müfessirlerin çoğunun, Zeyd eşinden boşanma konusunda Resûlullah'a danışmak üzere geldiği zaman Resûlullah'ın (s.a.v.) yapması gereken, içinde gizli tuttuğu şey ile pratiğinin uyumlu olabilmesi için bu talep karşısında ya susması veya bu konudaki kararı Zeyd'e bırakmasıydı şeklindeki açıklamalarının, ayetin Resûlullah'ı (s.a.v.) kınadığı görüşüne mebni olduğunu beyan ettikten sonra bu görüşe katılmadığını şöyle ifade etmiştir: Müfessirlerin çoğunun bu konuda yanıldıklarını düşünüyorum. Burada bir kınama söz konusu değil, ayetin siyakı da böyle bir şeyi gerektirmemektedir. Burada söylenebilecek tek şey, Resûlullah'ın (s.a.v.) münafıkların söyleyecekleri sözlerden kendisini koruduğudur. Hatta ayetin siyakı Resûlullah'ı (s.a.v.) cesaretlendirmekte, düşmanlarını tahkir etmekte, onu kendi yolunda yürümeye, kendisine ve diğer peygamberlere helal kılınan arzularını Allah'tan uzaklaştırmadığı sürece gerçekleştirmeye teşvik etmektedir. Bunun akabindeki ayetlerde Allah'ın Peygamber'ine helal kıldığı şeylerde kendisine bir sıkıntının dokunmayacağı, önceki peygamberlerle ilgili hükmün de böyle olduğu, onlara da emrettiği herhangi bir şeyden dolayı kendilerine bir sıkıntı dokunmadığı ifade edilmiş, Allah'tan başka hiç kimseden korkmadan O'nun mesajlarını eksiksiz bir şekilde insanlara iletenler övülmüştür.[29]

Resûlullah'ın (s.a.v.) içinde gizlediği bilginin Allah'ın onun bilahare Zeyneb ile evleneceği bilgisi olduğu görüşü Kur'an tilavetine de uygun olan görüştür. Şöyle ki, Yüce Allah Resûlullah'ın (s.a.v.) gönlünde gizlediği şeyi izhar edeceğini bildirmiştir. Allah vadine muhalefet etmez. Sonra da Allah'ın "(زَوَّجْناكَها) onu seninle evlendirdik" ifadesiyle evliliğini izhar ettiği ve bundan başka bir şey de izhar etmediğini görüyoruz. Resûlullah (s.a.v.) gönlünde bundan başka bir şey gizlemiş olsaydı Allah onu da mutlaka izhar ederdi. Çünkü Allah'ın, Hz. Peygamber'in gizlediği şeyi izhar edeceğini vadettiği halde onu izhar etmemesi vade muhalefet anlamına gelir ki Allah'ın vadine muhalefet etmesi caiz değildir.[30]

فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا

[28] Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd,* IV, 435.

[29] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîru ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru't-Tunisiyye, 1984), XXII, 33-34.

[30] Ebû İshâk Ahmed es- Sa'lebî (ö.427/1035), *el-Keşfu ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002), VIII, 48.

Nihayet Allah'ın açığa çıkaracağı şeyin zamanı gelip çattı. Bu durum ayette mealen "Zeyd onunla olan ilişkisini kestikten sonra, biz onu sana nikahladık" şeklinde ifade edilmiştir. Yani Hz. Zeyd onu boşadı. Zeyneb de beklemesi gereken iddet süresini tamamladı. Çünkü kadın eşinin nikahında olduğu sürece onun ihtiyacını giderir, erkeğin de ona olan ihtiyacı devam eder. Bu anlamda erkeğin ona olan ihtiyacı tamamen sona ermiş değildir. Kadının iddet beklediği süre içinde de erkeğin onunla olan ilişkisi tamamen sona ermemiştir; çünkü hamile olma ihtimali vardır. Başkasının eşiyle ya da başkasının iddetini bekleyen bir kadınla evlenmek caiz değildir. Çünkü kocanın bu durumdaki bir kadınla olan ilişkisi bir şekilde devam etmektedir.[31] Buna göre Zeyd'in ondan ilişkisinin kesilmesi onu boşaması ve iddet süresinin de tamamlanması demektir. Bu süre tamamlandıktan sonra Yüce Allah Zeyneb'i Resûlullah (s.a.v.) ile nikahlamıştır. Bu nikah normal nikah akitlerinden farklı olarak veli, evlilik akdi, mehir ve şahitler olmaksızın bizzat Allah tarafından kıyılmıştır.[32]

Bu nikahın Allah tarafından kıyılmış olması onun, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kişisel arzusuyla değil bizzat Allah'ın emriyle gerçekleştiğine ayrıca Resûlullah'ın (s.a.v.) fiiliyle şeriatın beyan edilmesi istendiğine işaret etmektedir.[33] Ayetin bu kısmı, Resûlullah'ın (s.a.v.) gizlediği şeyin Allah'ın emrini uygulama isteği olduğuna açık ve kesin bir şekilde delalet etmektedir. Yoksa yalancıların zannettikleri gibi Zeyneb'e olan sevgisi değildir.[34] Zeyneb Resûlullah'ın (s.a.v.) diğer eşlerine karşı "Sizi aileleriniz evlendirdi, beni ise Yüce Allah yedi semanın üzerinden evlendirdi" diyerek övünürdü.[35]

لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا

Ayetin bu kısmı Yüce Allah'ın bu nikahı, müminlerin kendi evlatlıklarının boşadıkları eşlerle, iddet süreleri tamamladıktan sonra evlenmelerinde bir güçlük ve sakınca bulunmadığını beyan etmek için gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Cahiliye döneminde yerleşik olan adetlerden biri de evlatlık edinilen kişinin nesep evladı gibi sayılması, eşinin de öz evladın eşi sayılmasıydı. Yüce Allah'ın bizzat kendisi cahiliyenin bu adetine mebni olan hükmü ortadan

[31] Ebû Abdullâh Muhammed Fahruddîn er- Râzi (ö.606/1210). *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3. Baskı, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), XXV, 170; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm,* XI, 170-172.

[32] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm,* XI, 172.

[33] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* XXV, 170; Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî ve dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), IV, 426.

[34] Macmûatun Minel Ulemâ, *et-Tefsîrü'l-vasît*, VIII, 190.

[35] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm,* XI, 172. Hadis için ayrıca bkz. Buhârî, Tevhid, 22.

kaldırmıştır. Bunu da Resulünü, evlatlığının boşadığı eşiyle evlendirmek suretiyle yapmayı irade etmiştir. Şüphesiz ki bu hükmün Allah'ın bizzat müdahalesi sonucu Resûlullah'ın (s.a.v.) uygulamasıyla ortadan kaldırılması mümin gönüllerce en ufak bir rahatsızlık hissedilmeden kabul edilmesini kolaylaştıracağı açıktır. Zaten ayet de bunu net bir şekilde ifade etmektedir.[36]

وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا

Ayetin son cümlesi olan "Allah'ın takdir ettiği şey her zaman gerçekleşmiştir" ifadesi Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'in Zeyneb ile evliliğini de içine alan bütün takdirlerinin gerçekleştiğini beyan etmektedir.[37]

II. Ahzâb: 37 Ayetin Yorumu Bağlamında Dikkati Çeken Metodolojik Bazı Problemler

A. Rivayet Tefsirinin Yönteminden Kaynaklanan Problem

Rivayet tefsirlerinde müfessirlerin, ayetin tefsiri ile ilgili rivayetleri arz ederken takip ettikleri yöntem hakkında bilgi sahibi olmak, tefsirlerinden nasıl yararlanılabileceğini ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu başlık altında müfessirlerin Hz. Peygamber'in Zeyneb ile evliliğinden bahseden Ahzâb: 37. ayetin tefsiri bağlamında zikrettikleri rivayetler hakkında bilgi verilerek takip ettikleri yöntem ortaya konacaktır.

Başlıca rivayet tefsirlerinde müfessirlerin takip ettikleri yöntem, ilgili ayetin yorumu bağlamında şöyle özetlenebilir:

1. Bazı rivayet tefsirlerinde müfessir sadece ayetin tefsiri ile ilgili varit olan rivayetleri zikretmekle yetinmiştir. Bu rivayetlerle ilgili hadis kriterleri açısından hiçbir değerlendirme yapmamış, işi tamamen okuyucuya bırakmıştır. Ayrıca ayetin anlamına dair zikrettiği rivayetlerden hangisini veya hangilerini tercih ettiğine dair bir bilgiye de yer vermemiştir. Bu tür tefsirler okuyucunun önüne birçok rivayet malzemesi sunar. Ancak okuyucunun, hadis konusunda derin bir birikime sahip değilse harici bir destek almadan bu rivayetler içerisinden sahih olanı tespit etmesi hiç de kolay değildir. Dolayısıyla bu rivayetlere dayanarak ayetin anlamı

[36] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm,* XI, 173-174; Zühaylî, Vehbe, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 2. Baskı (Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418), XXII, 30-31.

[37] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm,* XI, 173

hakkında isabetli bir sonuca varmasının da son derece zor olduğu söylenebilir. Abdürrezzâk es-Sanʿânî (ö. 211/826-27)'nin *Tefsîru Abdirrezzâk*'ı, İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*'i, Celâluddîn es-Suyutî (ö. 911/1505)'nin *ed-Dürrü'l-mensûr*'u bu kabilden olan tefsirlerdendir. Suyûtî *ed-Dürrü'l-mensûr*'unda hadis tahriçlerini verirken zaman zaman hadisin sıhhat derecesi hakkında bazı bilgiler vermişse de bu bilgiler çoğu kez yeterli değildir. Konumuzdan ayrılmamak için örneğimizi, incelediğimiz ayetin yorumunda zikredilen bir rivayet üzerinden vermemiz isabetli olacaktır.

Abdürrezzâk, Maʿmer kanalıyla Katâde'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Zeyd, Resûlullah'a (s.a.v.) gelerek: 'Zeyneb bana karşı ağır bir dil kullanıyor. Bundan dolayı onu boşamak istiyorum' dedi. Resûlullah (s.a.v.) da ona 'Eşini yanında tut ve Allah'tan kork' dedi. Halbuki Resûlullah (s.a.v.) onu boşamasını istiyor, ancak boşamasını emretmesi durumunda insanların söyleyecekleri sözlerden çekiniyordu. Bunun üzerine Yüce Allah 'Allah'ın açığa vuracağı şeyi içinde gizliyor, insanlardan sakınıyordun. Halbuki Allah, kendisinden sakınmana daha lâyıktır' mealindeki ayeti inzal buyurdu."[38]

İbn Ebî Hâtim de bunun benzerini senedsiz olarak Katâde'den rivayet etmiştir.[39] Suyûtî de Abd b. Humeyd'in bunu Katâde'den rivayet ettiğini belirtmiştir.[40]

Bu tefsirlerin hiçbirinde ayetin tefsiri bağlamında zikredilen bu rivayetin sıhhat derecesi ile ilgili bir bilgi yer almamaktadır.[41] Müfessirin bu ve benzeri rivayetlere yer vermesinin gerekçesini beyan edebilecek bazı açıklamalarda bulunulabilir. Bu beyanlar müfessirin bu tür rivayetlere yer vermesinin kabul edilebilir olduğunu da gösterebilir. Ama hiçbir zaman rivayetin bu tefsirlerde yer almış olması, sıhhati için yeterli olmaz. Sıhhatinin tespiti için ayrıca bir çalışmaya ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla sıhhat derecelerinin tespiti yapılmadan bu tür rivayetlere dayanarak Kur'ân-ı Kerîm'i yorumlamaya çalışmak isabetli olmaz. İlerde de görüleceği gibi maalesef birçok tefsirde, alt yapısında bu tür rivayetlerin yer aldığı

[38] Abdürrezzâk es-Sanʿânî (ö.211/826-27), *Tefsîru Abdirrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), III, 40.
[39] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, IX, 3136-3137.
[40] Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, XII, 56-57
[41] Bu rivayetin sıhhat derecesi ile ilgili bilgi, çalışmanın ilerleyen kısmında verilecektir.

yorumlarla karşılaşmak mümkündür. Bu örneğin ilgili maddenin vuzuha kavuşması için yeterli olduğunu düşünüyoruz.

Bu tefsirlerden bir kısmı söz konusu rivayetlerin senedini zikrederken diğer bir kısmı ise rivayetlerin senedini dahi zikretmemiştir. Ancak bu genel bir kural değildir. Aynı müfessirin tefsirinde zikrettiği rivayetlerden bir kısmının senedini zikrederken diğer bir kısmının senedini zikretmediğini görmek de mümkündür.[42] Yine bu örnek üzerinden baktığımızda Abdürrezzâk'ın senedi zikrettiğini, İbn Ebî Hâtim'in ise senedi zikretmediğini görebiliriz. Rivayetin senedinin zikredilmemiş olması okuyucu açısından işi daha da zorlaştırmaktadır. Rivayetin sıhhat derecesinin tespit edilebilmesi büyük ölçüde sened ile alakalı olduğu için okuyucunun önce rivayetin senedini bulması gerekecektir. Bu da ona ayrı bir külfet getirecektir.

2. Bazı rivayet tefsirlerinde müfessir sadece ayetin tefsiri ile ilgili varit olan rivayetleri zikretmekle yetinmemiş, ayrıca kendi tercihini de ortaya koymuştur. Buna İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923)'nin *Câmiu'l-Beyân*'ı, Saʿlebî (ö. 427/1035)'nin *el-Keşf ve'l-Beyân*'ı, Beğavî (ö. 516/1122)'nin *Meâlimü't-Tenzîl*'i, İbn Kesîr (ö. 774/1373)'in *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*'i örnek verilebilir. Yine örnek olması açısından bu tefsirlerden ele aldığımız ayetin yorumuna bakılabilir.[43]

Müfessirin tercihi, ayetin yorumu ile ilgili farklı rivayetler arasında kalan okuyucuya ayetin anlamını tespit etmede bir rehberlik yapma özelliğine sahip olsa da, bu rehberliğin isabetli olup olmadığı konusunda tam bir kanaate sahip olabilmek için müfessirin tercihini dayandırdığı rivayetin sıhhat durumunun tepit edilmesi son derece önemlidir. Çünkü müfessirin yorumunu veya tercihini dayandırdığı rivayet sahih olmayabilir, hatta sahih olmamakla beraber bazı mahzurları da ihtiva edebilir. Bu durumda müfessirin tercihi, ayetin yanlış anlaşılmasına sebep olabilir. Bununla ilgili örneklere "Sahih Olmayan Rivayetlerin Tefsire Etkisi" başlığı altında yer verilecektir.

Günümüzde rivayet tefsirlerinden yararlanabilme imkanı artmıştır. Çünkü bu tefsirler üzerinde yapılan tahkik çalışmaları,

---

[42] İbn Ebî Hâtim'in tefsirinde bunun örneklerini görmek mümkündür.

[43] Bkz.: İbn Cerîr, *Câmiü'l-beyân,* XIX, 114-117; Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân,* IV, 386-387; Muhyi's-Sünne Hüseyn el-Beğavî (ö. 516/1122), *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve dğr. 4. Baskı (y.y.: Dâru't-Taybe, 1997), VI, 354-356; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm,* XI, 170-172.

içinde yer alan rivayetlerin sahih olanlarını diğerlerinden ayırt edebilme işini okuyucu açısından kolaylaştırmıştır. İbn Cerîr'in *Câmiu'l-Beyân*'ı, İbn Kesîr'in *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*'i, Suyûtî'nin *ed-Dürrü'l-mensûr*'u üzerinde yapılmış olan tahkik çalışmaları bunun için güzel örneklerdir.

B. Ayetin Nüzûl Sebebi veya Tefsiri Bağlamında Zikredilen Zayıf veya Mevzu Rivayetler

Bu başlık altında başlıca rivayet tefsirlerinde gerek Hz. Peygamber'in Zeyneb ile evliliğinden bahseden ayetin nüzûl sebebi, gerekse ilgili ayetin yorumu bağlamında zikredilip yanlış anlaşılmasına sebep olan bazı rivayetler arz edilecektir. Ardından da bu rivayetlerin sahih olmadıkları, dolayısıyla ayetin nüzûl sebebi veya tefsiri sayılamayacağı ortaya konacaktır. Bu da bizi bu tür rivayetlerin tefsir sayılmasının Kur'an'ın yanlış anlaşılmasına sebep olan metodolojik bir problem olduğu sonucuna götürecektir. Oysa baştan beri Kur'an tefsirinde bu tür rivayetlere yer verilmeseydi veya sadece sahih rivayetlerle iktifa edilseydi Kur'an'ın saf ve duru anlamı bulanmaz ve bunu bilinçli olarak yapmaya çalışan kötü niyetlilere de fırsat doğmazdı. Ayrıca bu tür rivayetlerden kaynaklı problemlere karşı savunma pozisyonuna geçme gereği de oluşmazdı. Şimdi bu ayetin tefsirinde zikredilen zayıf veya mevzu rivayetlerden bazılarını inceleyelim:

1. Abdürrezzâk ve Taberânî (ö. 360/971) Maʿmer kanalıyla Katâde'nin şöyle dediğini rivayet etmişlerdir: "Zeyd, Resûlullah'a (s.a.v.) gelerek: 'Zeyneb bana karşı ağır bir dil kullanıyor. Bundan dolayı onu boşamak istiyorum' dedi. Resûlullah (s.a.v.) da ona 'Eşini yanında tut ve Allah'tan kork' dedi. Halbuki Resûlullah (s.a.v.) onu boşamasını istiyor, ancak boşamasını emretmesi durumunda insanların söyleyecekleri sözlerden çekiniyordu. Bunun üzerine Yüce Allah 'Allah'ın açığa vuracağı şeyi içinde gizliyor, insanlardan sakınıyordun. Halbuki Allah, kendisinden sakınmana daha lâyıktır' mealindeki ayeti inzal buyurdu."[44]

İbn Ebî Hâtim ve Semerkandî (ö. 373/983) bununun benzerini, senedini zikretmeden Katâde'den rivayet etmişlerdir.[45] Suyûtî Abd b. Humeyd'in de bunu Katâde'den rivayet ettiğini belirtmiştir.[46]

---

[44] Abdürrezzâk, *Tefsîru Abdirrezzâk*, III, 40; Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, 2. Baskı (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), XXIV, 41.

[45] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, IX, 3136-3137: Ebû Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm* (y.y., Mektebetu'ş-Şamile, tsz), III, 62

İbn Cerîr ve Taberânî de Saîd b. Ebû Arûbe kanalıyla Katâde'den bunun benzerini rivayet etmişlerdir. Bu rivayette "Kalbinde onu boşama isteğini gizliyordu (وكان يخفي في نفسه وُدَّ أنه طَلَّقَها)" ifadesi yer alır. Ancak ayetin bu olay üzerine nazil olduğuna dair sarih bir ifade kullanılmamıştır.[47]

Buna göre bu rivayet Katâde'den iki tarik ile nakledilmiştir: Maʿmer b. Râşid ve Saîd b. Ebî Arûbe tarikleri. Maʿmer tarikinde "Resûlullah (s.a.v.) Zeyd'in Zeyneb'i boşamasını istiyor, ancak bunu emretmesi durumunda insanların söyleyecekleri sözlerden çekiniyordu (وَالنَّبِيُّ يُحِبُّ أَنْ يُطَلِّقَهَا وَيَخْشَى قَالَةَ النَّاسِ إِنْ أَمَرَهُ أَنْ يُطَلِّقَهَا)" ifadesi, İbn Ebî Arûbe tarikinde ise "Kalbinde onu boşama isteğini gizliyordu (وكان يخفي في نفسه وُدَّ أنه طَلَّقَها)" ifadesi yer almaktadır.

Bu rivayetle ilgili problemler:

a. Ravi tâbiînden Katâde b. Diâme es-Sedûsî'dir. Tedlis ve çokça mürsel rivayette bulunmayla şöhret bulmuş hafız imamlardan biridir. Ahmed b. Hanbel onun Enes b. Mâlik'in dışında başka bir sahabîden rivayette bulunduğunu bilmediğini ifade etmiştir.[48] Katâde'nin bu rivayeti sened açısından mürseldir.

b. Rivayette yer alan "Peygamber onu / Zeyneb'i boşamasını istiyordu (وَالنَّبِيُّ يُحِبُّ أَنْ يُطَلِّقَهَا)", "Kalbinde onu boşama isteğini gizliyordu (وكان يخفي في نفسه وُدَّ أنه طَلَّقَها)" ifadelerinde, Katâde Resûlullah'ın (s.a.v.) kalbinde geçen bir durumdan bahsediyor. Oysa kişinin kalbinden geçen şey gaybe ait olan hususlardandır. Katâde'nin böyle bir durum hakkında bilgi verebilmesi için Resûlullah (s.a.v.) tarafından yapılmış bir açıklamaya dayanması gerekir. Bu rivayette böyle bir açıklama yer almadığına göre, en azından burada Katâde'nin ifadesini dayandırdığı bir kaynağının bulunmadığı söylenebilir.

Katâde'nin rivayetinde yer alan bu ifade, "Nüzûl Sebebi" başlığı altında zikrettiğimiz ve İbn Hacer'in ifadesiyle isnad açısından İbn Cudʿan rivayetinden daha sahih, mana açısından da daha anlaşılır olduğunu söylediği Süddî rivayeti ile birlikte düşünüldüğü

---

[46] Suyûtî, *ed-Durrul mensûr*, XII, 56-57.

[47] Bkz. İbn Cerîr, *Câmiü'l-beyân*, XIX, 115-116 ; Taberânî, XXIV, 42.

[48] İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), *el-Merâsîl*, thk. Şükrullâh Nimetullâh Kûcânî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1397), 168; Salâhuddîn el-Alâî (ö. 761/1359), *Camiü't-tahsîl fi ahkâmi'l-merâsîl*, thk. Hamdî Abdulhamîd es-Selefî, 2. Baskı, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1986), 254-255.

zaman, şöyle açıklanabilir: Katâde, Resûlullah'ın (s.a.v.) kalbinde Zeyd'in Zeyneb'i boşama isteği vardı derken, haşa Resûlullah'ın (s.a.v.) Zeyneb'e gönül kaptırdığını kast etmiyor. Aksine Zeyd'in Zeyneb'i boşayacağı, sonra da Zeyneb'in Resûlullah'ın (s.a.v.) eşlerinden biri olacağı bilgisi Allah tarafından kendisine verildiği için Zeyd'in Zeyneb'i boşamasını istiyordu. Bunu Zeyd'e açıkça söylemekten çekinmesinin sebebi ise hayası ve insanların çıkaracağını düşündüğü dedikoduydu. Bunu bildiği halde Zeyd'e eşini yanında tutmasını emretmesi ise sadece hilafı evla olan bir tavsiyeden ibarettir. Bu ayette, Resûlullah'ın (s.a.v.) kınandığını söyleyenler de hilafı evla olan bu tavsiyesinden dolayı kınandığını söylemişlerdir.[49]

2. Abd İbn Humeyd ve İbn Münzir'in rivayet ettiklerine göre İkrime şöyle dedi: "Resûlullah (s.a.v.) bir gün Zeyd'in evine gitti. Zeyneb'i gördü. Zeyneb halasının kızıydı. Sanki onun gönlünü etkiledi (فكأنها وقعت في نفسه) Bunun üzerine Yüce Allah: "Hani sen Allah'ın kendisine nimet verdiği, senin de iyilikte bulunduğun kimseye, 'Eşini nikâhında tut ve Allah'tan sakın' diyordun. İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı şeyi gizliyordun" ayetini indirdi."[50]

Bu rivayetle ilgili problemler önceki rivayette yer alan problemlere benziyor. Şöyle ki:

a. Ravi tâbiînden İkrime'dir. Rivayeti de sened açısından Mürsel'dir.

b. Rivayette yer alan "Sanki onun / Resûlullah'ın (s.a.v.) gönlünü etkiledi" önceki rivayette yer alan aynı gerekçelerle İkrime'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı bir bağlayıcılığının olmadığı söylenebilir.

c. Suyûtî, İkrime rivayetini Abd b. Humeyd ve İbn Münzir'e nisbet etmiştir. Bu rivayeti İbn Cerîr ve İbn Ebî Hâtim'in tefsirlerinde bulamıyoruz. Halbuki İbn Cerîr ilerde "Sahih Olmayan Rivayetlerin Tefsire Etkisi" başlığı altıda detayını zikredeceğimiz üzere, İkrime'ye nispet edilen rivayete uygun olarak ayeti açıklamıştır. Eğer bu rivayet, İbn Cerîr ve İbn Ebî Hâtim'in yanlarında bulunan İkrime'ye ait tefsir nüshalarında bulunmuş olsaydı zikrederlerdi. Ancak bu ayetin tefsirinde böyle bir rivayette bulunduklarını göremiyoruz. Dikkati çeken başka bir husus da İbn Cerîr'in

[49] Nizâmudîn Hasan en-Nisâbûrî (ö.730/1329), *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*, thk. Zekeriyyâ Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416), V, 462.
[50] Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, XII, 60-61.

tefsirinde İkrime kanalıyla İbn Abbâs'tan gelen rivayetin sadece baş kısmının bulunmasıdır. Bu rivayetin baş kısmı Resûlullah'ın (s.a.v.) Zeyneb'i Zeyd b. Hârise'ye istemek üzere gittiğinden, Zeyneb'in önce buna razı olmadığından, bunun üzerine Allah'ın "Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mümin erkek ve hiçbir mümin kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur."[51] ayetini indirdiğinden ardından Zeyneb'in bu evliliğe rıza gösterdiğinden bahseder.[52] İbn Cerîr bunu Muhammed b. Humeyr'den, o da Abdullah b. Lehiyʿa'dan, o da Beşîr b. Ebî Amra'dan, o da İkrime'den o da İbn Abbâs'tan rivayet eder.[53] Eğer Abd b. Humeyd ve İbn Münzir'in rivayetlerinin aslı da bu isnat ise bu isnat İkrime kanalıyla İbn Abbâs'tan gelen meşhur tefsir nüshaları isnatlarından biri değildir.[54] Ayrıca bu isnatta yer alan Abdullah b. Lehiyʿa hadis alimlerince "zayf" ve "seyyiu'l-hıfz"[55] olduğu için rivayeti zayıftır.

3. İbn Saʿd (ö. 230/845) Muhammed b. Ömer'den, o da Abdullah b. Âmır el-Eslemî'den rivayet ettiğine göre Yahya b. Habbân şöyle dedi: "Resûlullah (s.a.v.) Zeyd b. Hârise'yi bulmak için evine geldi. Onu bulamadı. Eşi Zeyneb bt. Cahş iş kıyafetiyle geldi. Resûlullah (s.a.v.) ondan yüzünü çevirdi. O da 'Anam-babam sana feda olsun Ey Allah'ın Resulü, Zeyd evde değil, içeri buyur' dedi. Resûlullah (s.a.v.) içeri girmedi. Ona, Resûlullah (s.a.v.) kapıda bekliyor dendiği zaman giyinmek için acele davrandı. Resûlullah'ın (s.a.v.) beğenisini celb etti. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) neredeyse anlaşılamayacak bir şeyler mırıldanarak döndü, sanki 'Yüce Allah her kusurdan münezzehtir, kalpleri evirip çeviren her kusurdan münezzehtir' sözünü sesli söyledi. Zeyd eve gelince Zeyneb olup biteni anlattı … Bunun üzerine Zeyd Resûlullah'a (s.a.v.) varıp ona şöyle dedi: 'Anam- babam sana feda olsun Ey Allah'ın Resulü, evime geldiğini duydum içeri girseydin, Zeyneb hoşuna gitmiş olabilir, onu senin için boşayayım' dedi. Resûlullah

[51] Ahzâb, 33/36.
[52] Karşılaştırmak için Bkz. İbn Cerîr, *Câmiü'l-beyân*, XIX, 113; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr,* XII, 60-61.
[53] İbn Cerîr, *Câmiü'l-beyân*, XIX, 113.
[54] Bkz.: Atiyye b. Nûrî, "Esânîdu'n-Nusehi't-Tefsîr ve'l-Esânîdü'l-Mütekerrira f't-Tefsîr", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Suudi Arabistan, 2007), 228-489.
[55] Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Mizânü'l itidâl*, thk. Alî Muhammed Bicâvî (Beyrut: Daru'l-Marife, 1963), II, 475-477.

(s.a.v.) de ona 'Eşini yanında tut' dedi. Zeyd o günden sonra Zeyneb'e yaklaşamadı. Resûlullah'a (s.a.v.) gelip onu boşamak istediğini söylüyor, o da kendisine 'Eşini yanında tut' diyordu. Nihayet Zeyd onu boşadı ve iddeti tamamlandı. Resûlullah (s.a.v.) Âişe ile oturmuş konuşuyorlarken bir an kendinden geçer gibi oldu. Bu durum geçince tebessüm ederek 'Kim Zeyneb'e gidip Allah'ın semadan onu benimle evlendirdiği müjdesini verir' dedi."[56]

Bu rivayetteki bazı problemler:

a. Bu rivayet Muhammed b. Ömer yani Vâkidî (ö. 207/823) tarikiyle gelmiştir. Buhârî ve Nesâî (ö. 303/915) Vâkidî'nin metruku'l-hadis olduğunu söylemişlerdir.[57]

b. Vakidi'nin şeyhi olan Abdullah b. Âmır el-Eslemî'nin de zayıf olduğunda ittifak edilmiştir.[58]

c. Ravisi Muhammed b. Yahyâ b. Habbân tabiindendir. Buhârî ve Müslim kendisinden rivayette bulunmuşlardır. Medine'de 121 h. yılında vefat etmiştir. Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ebû Hâtim ve diğerleri "sıka" olduğunu söylemişlerdir. [59]

d. Ravi tâbiînden olduğu için bu rivayet sened açısından mürseldir.

4. Mukâtil b. Süleymân (ö.150/767) şöyle demiştir: "…Resûlullah (s.a.v.) bir gün Zeyd'in evine geldi. Zeyneb'i ayakta gördü. Güzel, beyaz tenli, Kureyş'in en kamil kadınlarındandı. Resûlullah'ın (s.a.v.) gönlünde ona karşı bir arzu oluştu ve bunun üzerine 'Kapleri evirip çeviren Allah her kusurdan münezzehtir' dedi. Zeyd durumu anladı. Bunun üzerine 'Ey Allah'ın Resulü, onu boşamama izin ver, onda bir gurur var, bana karşı büyükleniyor ve diliyle sıkıntı veriyor' dedi. Resûlullah (s.a.v.) ona 'Eşini yanında tut ve Allah'tan kork' dedi.[60] Sonra Zeyd onu boşadı. Bunun üzerine

---

[56] Muhammed b. Sa'd (ö.230/845), *et-Tabakâtü'l-kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), VIII, 80-81.

[57] Buhârî (ö. 256/870), *Kitabu'd-duefâ*, thk. Ebû Abdillâh Ahmet b. İbrahîm (y.y.: Mektebetu İbn Abbâs, 2005), 123; en-Nesâî (ö. 303/915), *ed-Duefâ ve'l-metrukûn*, thk. Mahmud İbrahîm Zâyid, (Halep: Dâru'l-Vaiy, Halep,1396), 92.

[58] İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hindistan: Matbaatu Dâireti Meârifi en-Nizâmiyye, 1326), V, 275-276.

[59] Muhyiddîn Nevevî, *Tehzîbu'l esmâi vel-lugât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.), 1I, 94-95.

[60] Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, (Beyrut:Dâru İhyâi't-Turâs, 1423), III, 493-495; Kurtubî de buraya kadarki kısmını benzer bir şekilde senedsiz olarak Mukâtil b. Süleymân'dan nakletmiştir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XVII, 156.

Yüce Allah: "Hani sen Allah'ın kendisine nimet verdiği, senin de iyilikte bulunduğun kimseye, 'Eşini nikâhında tut ve Allah'tan sakın' diyordun. İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı şeyi gizliyordun" ayetini indirdi. Yani Ey Muhammed kendi içinde de keşke onu boşasaydı diye geçiriyordun.[61]

Mukâtil b. Süleymân yalancılık ve hadis uydurma ile itham edilmiş biridir. Buhârî onun münkerü'l-hadis olduğunu, Ebû Hâtim metruku'l-hadis olduğunu, Nesâî yalancı olduğunu, İbn Hibbân (ö. 354/965), müşebbihe ve yalancı olduğunu, Dârekutnî (ö. 385/995) yalancı ve metruku'l-hadis olduğunu, İclî de onun metrukul hadis olduğunu söylemiştir.[62]

Semerkandî de bu rivayetin bir benzerini senedsiz olarak İbn Abbâs'tan nakletmiştir.[63]

5. İbn Cerîr Yûnus'tan, o da İbn Vehb'den rivayet ettiğine göre İbn Zeyd şöyle dedi: Resûlullah (s.a.v.) bir gün Zeyd ile görüşmek için çıktı. Kapının üzerinde kıldan yapılmış bir perde vardı. Rüzgar perdeyi kaldırdı, evin içi göründü. Zeyneb odasında ev içi kıyafetiyle duruyordu. Hz. Peygamber'in gönlünde ona karşı bir sevgi oluştu. Zeyd'in de ona karşı nefreti oluştu. Bunun üzerine Resûlullah'a (s.a.v.) gelip Ey Allah'ın Resulü eşimi boşamak istiyorum dedi. Resûlullah (s.a.v.) de ona "Neden? Onun hakkında seni kuşkulandıran bir şey mi var" dedi. O da "Hayır, vallahi onun hakkında hayırdan başka bir şey bilmiyorum" dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) ona eşini yanında tut ve Allah'tan kork dedi. İbn Zeyd şöyle devam ediyor: "Hani sen Allah'ın kendisine nimet verdiği, senin de iyilikte bulunduğun kimseye, 'Eşini nikâhında tut ve Allah'tan sakın' diyordun. İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı şeyi gizliyordun' ayeti bununla alakalıdır. Ayette yer alan İçinde, "Allah'ın ortaya çıkaracağı şeyi gizliyordun وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ" ifadesi de "İçinde, onu boşaması durumunda kendisiyle evleneceğini gizliyordun" anlamındadır.[64]

Kurtubî (ö.671 /1273) tefsirinde bu rivayetin baş kısmı yer almaktadır. Ancak itibar edilmeyeceğine delalet eden "denilmiştir (قيل)" sığası ile nakletmiştir.[65]

---

[61] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru mukâtil,* III, 493-495.
[62] İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, X, 283-284.
[63] Semerkandî, *Bahru'-ulûm*, III, 62.
[64] İbn Cerîr, *Câmiü'l-beyân,* XIX, 116.
[65] Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XVII, 156.

Ravi, Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem hakkında Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn, İbn el-Medînî, en-Nesâî ve Ebû Zurʿa zayıf olduğunu söylemişlerdir. İbn Cevzî (ö. 597/1201) de zayıf oluşunda ittifak edildiğini ifade etmiştir.[66]

6. Yine Saʿlebî ve Kurtubî'nin senedsiz olarak naklettiklerine göre İbn Abbâs "İçinde gizliyordun (وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ)" ayetini "İçinde onun sevgisini ve onunla evlenmeyi gizliyordun" şeklinde açıklamıştır.[67] Senedi olmayan bu rivayetlerin hiçbir değeri yoktur.

Bu konuyu, birçok tefsirde yer alan bu tür rivayetler hakkında takınılması gereken tavrı belirten muhaddis İbn Hacer'in şu sözleriyle bitirelim: "Bu olayla ilgili İbn Cerîr ve İbn Ebî Hâtim'in tahriç ettikleri ve diğer birçok müfessirin de kendilerinden naklettikleri birçok rivayet vardır ki onlarla meşgul olmak uygun değildir. İtimat edilmesi gereken benim bu konuda zikrettiğim rivayettir."[68]

C. Müfessirlerin Bu rivayetlerle İlgili Değerlendirmeleri

Bu başlık altında bazı müfessirlerin bu rivayetler hakkındaki değerlendirmeleri arz edilecek, böylece onların Kur'an tefsirinde bu tür rivayetlere yer vermenin doğru olmadığı kanaatinde oldukları anlaşılacaktır.

Maturidi (ö. 333/944) tefsirinde şunları ifade etmiştir: Bazı tevil ehli, Resûlullah'ın (s.a.v.) Zeyd'in eşini gördüğünü, ona karşı beğeni ve sevgisinin oluştuğunu, Zeyd'in de bunu anladığını ve bundan dolayı da Resûlullah'a (s.a.v.) gelip onu boşamak istediğini söylemiştir. Akabinde Maturidî, Resûlullah (s.a.v.) dan buna delalet eden bir haber sabit olmadıkça böyle bir şey söylemeyiz demektedir.[69] Maturidî'nin bu ifadesinden hareketle bu anlamda varit olan haberlerin sabit olmadığı kanaatinde olduğu söylenebilir.

Ardından tevi'l ehlinden çoğunun ayetteki "nefsinde gizliyordun" ifadesini, ona olan sevgini ve beğenini gizliyordun; "Allah'ın açığa çıkaracağı" ifadesini de Allah'ın Kur'an'da ona olan sevgini ve onunla evleneceğini açığa çıkaracağı şeklinde

[66] İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 178-179.
[67] Saʿlebî, *el-Keşfu ve'l-beyân*, VIII, 47-48; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XVII, 156.
[68] İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, VIII, 672. İbn Hacer'in itimad edilmesi gereken rivayetten kastettiği, ayetin nüzûl sebebi başlığı altında zikrettiğimiz, İbn Ebî Hâtim'in Süddi'den naklettiği rivayettir.
[69] Maturidî (ö. 333/944), *Tefsîrü'l-Maturidî (Te'vilatu ehli's-sünne)*, Muhammed Ebû Masûr el-Maturidî, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dûru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), VIII, 390.

açıkladıklarını beyan etmiş,[70] ancak bununla ilgili bir değerlendirme yapmamıştır. Maturidî'nin "buna delalet eden bir haber sabit olmadıkça böyle bir şey söyleyemeyiz" sözünden hareketle "İçinde, gizliyordun وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ" ifadesini, ona olan sevgini ve beğenini gizliyordun" şeklindeki açıklamaya da buna delalet eden sahih bir haber varit olmadığı için katılmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Çünkü tevil ehlinin bu şekildeki yorumu bu konuda varit olan, bir önceki başlık altında bir kısmını zikrettiğimiz zayıf veya mevzu rivayetlere dayanmaktadır.

Sonra da bazılarının "nefsinde gizliyordun" ifadesini, Ey Muhammed kendi içinde keşke onu boşasaydı diyordun" şeklinde açıkladığını ifade etmiş; ancak bu görüşün kabul edilemeyeceğini de şöyle beyan etmiştir: "Bu anlam son derece uzak ve imkansızdır. Hz. Peygamber'in Zeyd'e 'Eşini yanında tut ve Allah'tan kork' deyip sonra da içinden keşke onu boşasaydı da kendisi onunla evlenseydi manasını geçirmesi mümkün değildir."[71]

İbn Arabî (ö. 543/1148) de tefsirinde "Resûlullah (s.a.v.) Zeyneb'i gördü de Zeyneb onun kalbine / gönlüne yerleşti / etki etti" manasındaki sözlerin batıl olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Resûlullah (s.a.v.) her zaman her yerde onunla beraberdi. O zaman hicab emri de nazil olmamıştı. Nasıl olur ki, Zeyneb onunla yetişir, o Zeyneb ile yetişir ve her an onu gördüğü halde kalbinde ona karşı bir şey hissetmez de, Zeyneb evlenip bir kocası olduktan sonra ona gönül kaptırır. Oysa Zeyneb daha önce kendisini ona hibe etmiş, ondan gayrı kimseyi istememiş olduğu halde, Resûlullah'ın (s.a.v.) gönlünde yer etmemişti. Şüphesiz ki tertemiz olan Resûlullah'ın (s.a.v.) kalbi böyle fasit ilişkilerden uzaktır.[72] İbn Arabî'nin bu ifadelerinden Hz. Peygamber'in Zeyneb'e gönül verdiği anlamını çağrıştıran bütün rivayetlerin batıl olduğuna inandığı anlaşılmaktadır.

Ebû Hayyân (ö. 745/1344) da ayetin yorumuyla ilgili sahih olan görüşün Ali b. Hüseyin'den gelen rivayet olduğunu açıklamış ve muhakkiklerin de bu görüşte olduğunu beyan etmiştir. Sonra da bu konuda varit olan diğer rivayet ve yorumlara işaretle şöyle demiştir: "Bazı müfessirlerin ayetle ilgili öyle ifadeleri var ki nübüvvet

[70] Maturidî, *Tefsîrü'l-Maturidî,* VIII, 391.
[71] Maturidî, *Tefsîrü'l-Maturidî,* VIII, 391.
[72] İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 577.

makamını zedeler. Bunlardan hiçbirini değerlendirmeye almıyoruz."[73]

Hâzin (ö. 741/1341) tefsirinde bu ayeti önceki başlıkta zikredilen rivayetlere tamamen uygun düşecek bir şekilde açıklamıştır. Ancak daha sonra bu konuyla ilgili özel bir fasıl açmış ve bu fasılda bu konudaki değerlendirmesini, soru-cevap üslubuyla şöyle başlatmıştır: Eğer müfessirlerin bu ayetin tefsirinde ve nüzûl sebebi bağlamında zikrettikleri, Hz. Peygamber'in Zeyneb'i görünce sevgisinin kalbine düştüğü ve bundan dolayı Zeyd'in Zeyneb'i boşamasını arzuladığı şeklindeki ifadelerinde çok büyük sıkıntılar vardır dersen; ayrıca Hz. Peygamber'in gözlerini, sakındırıldığı dünya hayatının süslerine diktiği şeklinde onun Yüce makamına layık olmayan ithamlar barındırdığını ifade edersen; ben derim ki, bu tür ifadeler söyleyen açısından büyük bir suç olduğu gibi, onun Hz. Peygamber ve fazileti hakkındaki bilgisinin yetersizliğine de delalet etmektedir. Nasıl, Zeyneb'i gördü de beğendi denebilir ki? O halasının kızıydı. Resûlullah (s.a.v.) onu doğduğu günden beri görüyordu, kadınlar tesettürlü değillerdi. Ayrıca onu Zeyd ile evlendiren de kendisiydi. Hz. Peygamber'in Zeyd'e eşini yanında tut dediği halde onu boşamasını istemesi gibi çirkin bir davranıştan münezzeh olduğundan şüphe edilemez. Bu konuda söylenebilecek en sahih söz Ali b. Hüseyn'in şu sözüdür: "Yüce Allah Zeyd'in onu boşayacağını sonra da Hz. Peygamber'in eşlerinden biri olacağını kendisine bildirdiği halde, Zeyd Hz. Peygamber'e gelip onu boşamak istediğini söyleyince, Hz. Peygamber ona eşini yanında tut dediği için kınanmıştır."[74]

İbn Kesîr (ö. 774/1373) "İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı şeyi gizliyordun" ayetinin tefsiri bağlamında zikredilen bazı rivayetlerle ilgili şöyle demektedir: "İbn Ebî Hâtim ve İbn Cerîr bu ayetin tefsiriyle ilgili bazı rivayetler zikretmişlerdir ki, sahih olmadıkları için onlara değinmek istemiyoruz. Ahmed b. Hanbel de burada Hammâd b. Zeyd kanalıyla Sâbit'ten, o da Enes'ten (r.a) bir hadis rivayet etmiştir ki içinde garabet bulunduğu için onu da terk ediyoruz."[75] Bu ifadeleriyle İbn Kesîr'in bu konuda varit olup sahih olmayan rivayetlere ayetin yorumu bağlamında itibar etmediği anlaşılmaktadır.

---

[73] Ebû Hayyân, el-Bahrü'l-Muhît, VIII, 482.

[74] Alâuddîn Alî el-Hâzin (ö. 741/1341), *Lübâbüt-te'vîl fi meâni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), III, 427-428.

[75] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm,* XI, 171-172.

Âlûsî (ö. 1270/1854) bu ayetin tefsirinde Hz. Peygamber'in Zeyd'e "Eşini yanında tut ve Allah'tan kork" derken içinden de Zeyd'in Zeyneb'i boşamasını istediğini, Zeyneb'e karşı sevgi beslediğini ve bundan dolayı da kınandığını ifade eden bazı rivayetleri zikrettikten sonra kınanma sebebi hakkında söylenebilecek en isabetli sözün Zeynel Abidîn'den nakledilen ve cumhurun da benimsediği yorum olduğunu ifade etmiştir. Sonra da bunu kısaca şöyle açıklamıştır: Zeyneb'in senin eşin olacağını sana bildirdiğim halde, o eşini boşamak üzere sana danışmaya geldiğinde neden ona eşini yanında tut dedin. Bu anlam Kur'an tilavetine de uygundur. Çünkü Allah, gizlediği şeyi açığa vuracağını söylediği halde Zeyneb'i onunla evlendirmekten başka bir şey açığa vurmamıştır. Eğer Resûlullah'ın (s.a.v.) gizlediği şey onun sevgisi, boşanmasını istemesi vb. şeyler olsaydı Yüce Allah onları da açığa vururdu. Kıssa anlatıcılarının bu olayla ilgili söyledikleri öyle sözler var ki onlar zikredilmeye dahi değmez. Âlûsî bunları ifade ettikten sonra örnek olarak Yahyâ b. Habbân rivayeti ile Alî b. İbrahîm'in tefsirinden bir rivayet zikretmiş ardından da araştırmacı nezdinde bu rivayetlerin bir değer taşımadığını ifade etmiştir.[76] Âlûsî sonra şöyle devam eder: Yüce Allah, kişinin evlatlığının boşadığı eşiyle evlenmesinin haram olduğu hükmünü ortadan kaldırmak istemiştir. Bundan dolayı Resûlullah'a, Zeyd Zeyneb'i boşadıktan sonra kendisinin Zeyneb ile evleneceğini vahyetmişti. Resûlullah (s.a.v.) da düşmanların kınamalarından çekindiği için bu konuda yavaş davrandı ve bu yüzden kınandı. Haffâcî de bu yorumun güzel olduğunu ifade etmiştir.[77]

Elmalılı (ö. 1942) şöyle bir değerlendirme yapmıştır: "Burada tefsirler şöyle bir fıkra zikretmişlerdir: Güya Resûlullah (s.a.v.) Zeyneb'i Zeyd'e nikâhladıktan bir süre sonra tesadüfen ona gözü ilişmiş, birdenbire cemali gönlünden bir yer mevki almış da sübhanallahi mukallibe'l-kulub demiş..." Elamlılı bunu naklettikten sonra şöyle bir değerlendirme yapıyor: Ansızın görülen bir güzelin cemalini kemali nezahetle hiss ü takdir ederek Yaradanın kudretini tesbih ve tenzih ile i'lan etmekte Enbiya'nın şanı ismetine muhalif hiçbir mana olmadığından bu hikayenin vukuunu farz etmekte esas itibariyle bir mahzur yoktur. Bununla beraber bir takım Hıristiyan muharrirlerin dedikodu vesilesi yapmak istedikleri bu hikâye, hadis ilmi bakımından sahih olarak sâbit değildir. Rivayet itibariyle sahih

---

[76] Bkz. Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, XXI, 321-322.
[77] Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, XXI, 322-323.

hadis kitaplarında, sahih bir tarık ve sened ile rivayet edilmemiştir. Dirayet itibariyle de Resûlullah'ın (s.a.v.) Hz. Zeyneb'in güzelliğini henüz yeni görüp anlamış olması aklen kabul edilecek bir şey değildir. Zira Zeyneb Resulullah'ın yakın akrabasından olmakla ta çocukluğundan beri görüp bildiği ve özellikle de henüz tesettür emredilmemiş olduğu için güzelliğini yakından bildiği bir kadın iken onu ilk olarak bu defa görmüş ve beğenivermiş diye anlatmak, kendi kendini yalanlayan bir hikâyedir. Doğrusu Resulullah Zeyneb'i evvelden de biliyordu ve bildiği için onu evlâdı gibi sevdiği Zeyd'e eş olarak istedi.[78] Elamlılı'nın "bu hikâyenin vukuunu farz etmekte esas itibariyle bir mahzur yoktur" ifadesi, yaptığı zorlama yorumlarla vaziyeti kurtarıyor gibi görülse de bu hikayeyi nakledenler Hz. Peygamberin Zeyneb'e gönül kaptırdığını da söylemişlerdir. Bundan dolayı daha sonra ifade ettiği nefis yorumunun öncesinde böyle bir faraziyede bulunmuş olması bizce uygun olmamıştır.

İbn Âşûr (ö. 1393/1973) da bu kıssa ile ilgili karmakarışık haberlerin varit olduğunu ifade ettikten sonra şu uyarılarda bulunur: Sakın ha nefsine bu yanlışlıklardan biri sirayet etmesin, kıssacıların Hz. Peygamber'in Zeyd'e "Eşini yanında tut" demesi esnasında onun şanını düşürücü nitelikte bu ayete iliştirdikleri şeylere zihnini takma. Şüphesiz ki bunlar kıssacıların uydurdukları şeylerdendir. Ya bunlar kıssalarını süslemek için oluşturdukları farklı anlatımlar ya da münafıkların uydurup kıssa anlatıcılarının kendilerinden kaptıkları şeylerdendir. Biz kesin olarak bu kanaatteyiz. Seleften hiçbirinin tefsirinde bu ayetin yorumunda bizzat Resûlullah'a (s.a.v.) veya Zeyd'e ya da Zeyneb'e veya herhangi bir erkek yada kadın sahabiye dayanan bir rivayetin bulunmayışı buna delalet eden delillerdendir. Bunlar sadece kıssalardan, haberlerden, falanca dedi veya şöyle denildi gibi şeylerden ibarettir.[79]

Sabûnî (ö. 2021) de tefsirinde bazı İslam düşmanlarının bazı tefsir kitaplarında yer alan son derece zayıf rivayetlere tutunarak Resûlullah'ın (s.a.v.) yüce makamına laf atmak istediklerini ifade ettikten sonra oryantalistlerin sarıldıkları, kendisinin de batıl rivayetler diye nitelendirdiği bazı rivayetleri zikreder.[80] Daha sonra bu rivayetlerin İbn Arabî'nin ifade ettiği gibi batıl olduğunu,

[78] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), VI, 3900-3901.

[79] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXII, 35.

[80] Önceki başlık altında zikrettiğimiz bazı rivayetleri zikreder ve onları batıl rivayet olarak niteler. Bkz. Sâbûnî, Muhammed Alî, *Safvetu't-Tefâsîr*, 9. Baskı (Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1989), II, 527.

hiçbirinin sahih olmadığını ifade eder. Ardından da şöyle devam eder: Yüce Allah Resulünün gizli tutuğu bilgiyi açıklayacağını söylemiştir. Peki neyi açıklamıştır? Resûlullah'ın (s.a.v.) Zeyneb'e olan muhabbet ve aşkını mı, yoksa cahiliye döneminde yaygın olan evlat edinme ile ilgili hükmü ortadan kaldırma hikmetine mebni olan Resulünün Zeyneb ile evlenmesi yönündeki emrini mi?[81]

et-Tefsîrü'l-Vasît müelliflerinin değerlendirmeleriyle konuyu kapatalım: Kıssa anlatıcılarının Resûlullah'ın (s.a.v.) Zeyneb hakkında gizli tuttuğu şeyin ne olduğu konusunda söyledikleri sözler, Resûlullah'ın (s.a.v.) ona olan sevgisi, kendisiyle evlenebilmesi için Zeyd'in Zeyneb'i boşamasını istemesi etrafında dönüp dolaşır. Bu sözler zındıkların uydurdukları şeylerdendir. Hz. Peygamber'e iliştirilmesi uygun değildir. Resûlullah (s.a.v.) onunla evlenmek isteseydi veya onu sevseydi kız iken onunla evlenirdi. Azatlı kölesi ve evlatlığının boşadığı dul bir kadın olduktan sonra değil. Ancak Allah'ın iradesi Araplar arasında yaygın olan evlatlık hükmünün ortadan kaldırılması için bunun böyle olması yönünde gerçekleşti.[82]

III. Sahih Olmayan Rivayetlerin Tefsire Yansımaları

Bu başlık altında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Zeyneb ile evliliğinden bahseden zayıf veya mevzu rivayetlerin ilgili ayetlerin yorumundaki etkisine dikkat çekilecek, buna dair önemli tefsir kitaplarından örnekler sunulacaktır. Böylece rivayet tefsiri okumalarında, daha dikkatli olunması, zayıf ve mevzu rivayetlerle Kur'an'ı yorumlamaktan kaçınılması gerektiği, aksi halde ne tür sapmalara girilebileceği örnekler üzerinden daha net bir şekilde anlaşılacaktır. Rivayet zikredilmemiş veya rivayet zikredilmiş olsa bile daha çok dirayet tefsiri olarak bilinen başlıca tefsirler de incelenerek yorumlarında yer alan zayıf ve mevzu rivayet izleri örnekler üzerinden dikkatlere sunulacaktır.

Sahih olmayan rivayetlerin tefsire etkisini incelediğimiz bu başlık altında ele aldığımız tefsirleri, müfessirlerinin takip ettikleri yöntemlere de değinerek arz edeceğiz: Bazı müfessirler bu ayetin yorumunda kendi tercihlerini belirtmişlerdir. Ancak tercihlerinin sahih olmayan rivayetler muvacehesinde olduğu anlaşılmaktadır. İbn Cerîr, Vâhidî, Zemahşerî, Necmuddîn en-Nisâbûrî, Beydâvî, Nizâmudîn en-Nisâbûrî ve Celaluddîn Mahallî'nin bu yöntemi takip

---

[81] Sâbûnî, *Safvetu't-tefâsîr*, II, 527.
[82] Macmuatun Minel Ulemâ, *et-Tefsîrü'l-vasît*, VIII, 190.

eden müfessirlerden olduğu anlaşılmaktadır. Bu konudaki yorumlarını arz edelim:

İbn Cerîr (ö. 310/923) kendi tefsirinde şunları ifade eder. Yüce Allah Peygamberini (s.a.v.) kınayarak ona şöyle demiştir. Ey Muhammed hani sen Allah'ın kendisini hidayet nimetiyle şereflendirdiği, senin de azat edip hürriyetine kavuşturma nimetiyle şereflendirdiğin Zeyd b. Hârise'ye eşini yanında tut ve Allah'tan sakın diyordun. Çünkü anlatıldığına göre Zeyneb bt. Cahş Resûlullah'ın (s.a.v.) azatlı kölesi Zeyd b. Hârise'nin eşiyken Resûlullah (s.a.v.) onu görmüş ve beğenmişti. Bunu hisseden Zeyd'in gönlünde Zeyneb'e karşı bir hoşnutsuzluk oluştu. Onu boşamak istedi ve bu durumu Resûlullah'a (s.a.v.) arzetti. Resûlullah (s.a.v.) da ona "Eşini yanında tut Allah'tan kork" dedi. Aslında kendisiyle evlenebilmek için Zeyd'in onu boşamasını istiyordu. Yüce Allah buna işaretle öte taraftan Allah'ın izhar edeceği şeyi içinde gizli tutuyordun" diyerek Resûlüne, boşanması durumunda kendisiyle evleneceğin için Zeyd'in onu boşamasını istiyordun ancak bu isteğini gönlünde gizli tutuyordun. Oysa Allah bu konuda gizli tutuğun şeyi izhar edecektir. Sen insanların, bir adama eşini boşamasını emretti ardından da kendisi onunla evlendi demelerinden korkuyordun, halbuki Allah kendisinden korkulmaya daha layıktır.[83] İbn Cerîr ayeti genel olarak böyle açıkladıktan sonra, yorumuna temel teşkil ettiği anlaşılan rivayetleri zikreder.[84]

Vâhidî (ö. 468/1076) bu ayetin yorumundan önce sahih olmayan rivayetlerden birini senedsiz ve üzerinde sıhhat açısından hiçbir değerlendirme yapmadan naklettikten sonra "İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı şeyi gizliyordun" ifadesine şöyle anlam verir: Resûlullah (s.a.v.) gönlünde onun sevgisini ve onunla evlenme isteğini gizlediği halde Zeyd'e buna muhalif olarak, Zeyneb'i kendi yanında tutmasını emretti. Yüce Allah da onun gizlediği şeyi açığa vurdu yani onun boşanmasını takdir etti ve Resûlullah (s.a.v.) ile evlendirdi.[85]

Zemahşerî (ö. 538/1144) tefsirinde bu ayetin yorumunu yaparken bu konuda sahih olmayan bir rivayet zikrediyor, rivayet üzerindeki açıklamalarından da onun söz konusu rivayeti benimsediği anlaşılıyor. Çünkü rivayette yer alan "Resûlullah (s.a.v.)

[83] İbn Cerîr, *Câmiü'l-beyân*, XIX, 114-115.
[84] İbn Cerîr, *Câmiü'l-beyân*, XIX, 115-115.
[85] Ebû'l-Hasan Alî el-Vâhidî, (ö. 468/1076), *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âi'l-Mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd ve dğr. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), III, 472.

Zeyneb'i Zeyd ile evlendirdikten sonra ona baktı. Zeyneb onun gönlünde yer etti. Bunun üzerine 'Kalpleri evirip çeviren Allah her kusurdan münezzehtir' dedi" ifadesini, "Daha önce Hz. Peygamber'in nefsi ondan sıkılıyor, onu istemiyordu. Çünkü onu arzulasaydı kendisiyle evlenmek için onu isterdi" şeklinde açıklıyor. Sonra da Zemahşerî, "Resûlullah'ın (s.a.v.) gönlünde gizlediği şey neydi" diye soracak olursan, ben: "Kalbinin ona tutulmasıydı derim" diyerek ayetin yorumu hakkındaki tercihini beyan ediyor. Ardından Resûlullah'ın (s.a.v.) gönlünde gizlediği şeyin Zeyd'in onu boşama isteği veya Zeyd'in onu boşayacağı ardından kendisinin onunla evleneceği bilgisi olduğunun da söylendiğini ifade ediyor." [86] Görüldüğü gibi Zemahşerî uydurma olan rivayete göre ayete anlam veriyor, diğer anlamları ise zayıf olduğuna işaret eden "söylenmiştir, denilmiştir" (قيل) sigası ile zikrediyor.

Necmuddîn en-Nîsâbûrî (ö. 553/1158'den sonra) Resûlullah'ın (s.a.v.) gönlünde gizlediği şeyin ona olan meyil ve boşanma isteği olduğunu söyledikten sonra Allah'ın, Zeyneb'in eşi olacağına yönelik ona verdiği bilgi olduğunun da söylendiğini ifade etmiştir. [87] Görüldüğü gibi bu son görüşü zayıflığına işaret eden "denilmiştir (قيل)" lafzı ile belirtmiştir.

Beydâvî (ö. 685/1286) tefsirinde bu ayetin yorumundan önce bu konuda varit olan uydurma bir rivayeti, üzerinde hiçbir değerlendirme yapmadan naklettikten sonra ayete doğrudan bu rivayet muvacehesinde anlam verdiği anlaşılıyor. "İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı şeyi gizliyordun" ayetinde, nefsinde gizlediği şeyden kastedileni, eğer boşarsa onunla evleneceği veya onu boşamasını istemesi şeklinde açıklıyor."[88] Beydâvî'nin ayete verdiği anlam, zikrettiği rivayetten bağımsız olarak düşünüldüğü zaman makbul bir anlam olma ihtimali taşıyorsa da söz konusu rivayette "Peygamber Zeyneb'i gördü de Zeyneb onun gönlünde yer etti" gibi bir ifade yer aldığı halde bunun doğru olup olmadığı yönünde hiçbir değerlendirme yapmadan ayete hemen bu rivayetin akabinde farklı yorumlara açık olacak bir şekilde anlam vermesi, okuyucuyu Beydâvî'nin görüşünü tespit etme konusunda yanıltmaya müsaittir.

---

[86] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 540-541; Necmuddîn en-Nisâbûrî (ö. 553/1158'den sonra), *Îcâzu'l-beyân an meâni'l-Kur'ân*, thk. Hanîf b. Hasan el-Kâsimî, (Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1415), II, 673.

[87] Necmuddîn en-Nîsâbûrî, *Îcâzu'l-beyân*, II, 673.

[88] Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullâh eş-Sirâzî, *Envâru't-tenzîl ve tsrârü't-te'vîl* (Beyrût: Dâru Sâdır, 2001), II, 836.

Nizamudîn en-Nîsâbûrî (ö. 850/1446) "İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı şeyi gizliyordun" ayetinin tefsirinde sahih olmayan bir rivayeti senedsiz ve üzerinde hiçbir değerlendirme yapmadan zikretmiştir. Sonra Resûlullah'ın (s.a.v.) nefsinde gizlediği şeyi, kalbinin Zeyneb'e tutulması veya Zeyd'in onu boşamasını istemesi yada Zeyd'in onu boşayacağı bilgisi olduğunu ifade etmiştir. Sonra da Hz. Âişe'den "Eğer Resûlullah (s.a.v.) vahiyden bir şey gizleyecek olsaydı bu ayeti gizlerdi" sözünü nakletmiş sebep olarak da ayetin ifade ettiği anlam ile Resûlullah'ın (s.a.v.) gönlünde geçirdiği şey arasında şekilsel bir muhalefetin bulunuşunu zikretmiştir. Daha sonra da hakikatte böyle bir muhalefetin söz konusu olmadığını söylemiş ve bunu şöyle gerekçelendirmiştir: Nefsin bir şeye meyletmesi kişinin kendi isteği ve tercihiyle gerçekleşen bir durum olmadığından kişi bundan dolayı kınanmayı hak etmediği gibi, bunu izhar etmekten de sorumlu değildir. Resûlullah'ın (s.a.v.) izhar ettiği; nasihat ve şefkat gereği olan bir şeydi. Aynı zamanda onu insanların, evlatlığının eşine meyletti demelerinden de koruyordu. Buna rağmen "Eşini yanında tut" dediği için kınanmıştır. Çünkü bu durumda Resûlullah'ın (s.a.v.) yapması gereken şey Allah'ın onu, evla olanı terk ettiği için cezalandırabileceğinden çekinerek susmasıydı. Tıpkı insanlardan çekindiği için, "onu boşa" demekten çekindiği gibi.[89]

Celâluddîn el-Mahallî (ö. 864/1459) Resûlullah'ın (s.a.v.) gönlünde gizlediği şeyin Zeyneb'e olan sevgisi veya Zeyd'in onu boşaması durumunda kendisinin onunla evleneceği bilgisi olduğunu ifade etmiştir. Bu yorumlardan birincisini bir önceki ayetin tefsirinde zikrettiği rivayete dayandırdığı anlaşılmaktadır.[90]

Bazı müfessirler "İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı şeyi gizliyordun" ayetinin tefsiri konusunda varid olan rivayetlere sahihini, zayıfını ve mevzu olanını ayırt etmeden yer vermiş, sonra da ayete anlam verirken iki şekilde de anlam vermişlerdir: İlkinde zayıf ve uydurma rivayetleri hiçbir şekilde itibara almadan ve tercihlerini de bu yönde belirterek ayete anlam verdikleri, ikincisinde ise bu rivayetleri devre dışı bırakmadan, durumu kurtarmaya çalışan tevil ve zorlamalarla ayete anlam verdikleri görülmektedir. Biz bu ikinci yaklaşımın doğru olmadığını, özelde rivayet tefsiri, genelde ise tefsir okuyucusunun bu konuda dikkatli olması gerektiğini

[89] Nizâmudîn Hasan en-Nîsâbûrî (ö.850/1446), *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1416), V, 462.

[90] el-Mahallî ve's-Suyûtî, Celâluddîn Muhammed b. Ahmed ve Celâluddîn Abdurrahman, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, tsz), 555-556.

düşünüyoruz. Saʿlebî bu yöntemi takip eden müfessirlerin başında gelir.[91]

Saʿlebî (ö. 427/1035) tefsirinde "İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı şeyi gizliyordun" ayetine anlam verirken bu konuda varid olan rivayetlere senedsiz olarak kendi anlatımı şeklinde yer verdikten sonra ayeti kerimenin doğru anlaşılmasını sağlayan nefis bir değerlendirme yapmış ve tercihini de bu yönde belirtmiştir.[92] Tabi ki nefis olduğunu ifade ettiğimiz değerlendirmesi bu konuda varit olan zayıf ve uydurma rivayetleri devre dışı bırakarak yaptığı değerlendirmedir. Ancak bu konuda varit olan zayıf ve mevzu rivayetleri de itibara alarak yaptığı ikinci bir değerlendirmesi de var ki biz böyle bir çabaya girmenin gereksiz hatta doğru olmadığını düşünüyoruz. Çünkü zayıf veya uydurma rivayetlere dayanarak Kur'an'ı açıklama zorunluluğumuz yoktur. Özellikle de bu açıklama zımnında olumsuz bir bakışa yol açıyorsa. Eleştiri konusu yaptığımız ikinci yorumu kendi ifadesiyle şöyledir: "Aslında diğer görüş de Hz. Peygamber'in durumuna bir halel getirmez. Çünkü kul günah işlemeyi irade etmediği sürece kendi isteği dışında kalbinde oluşan bu tür şeylerden dolayı kınanamaz."[93] Saʿlebî'nin söylediği şey genel bir kural olarak doğrudur. Kişi iradesi dışında kalbinde oluşan şeylerden dolayı sorumlu değildir. Ancak zayıf veya mevzu rivayetlere dayanarak, iradesi dışında da olsa Hz. Peygamber'in, başkasının nikahı altında bulunan bir kadına karşı sevgi beslediğinin makul bir yorumunu bulmak için uğraşmaya ne gerek var. Kati naslarla sabit olan yüce ahlakını zayıf veya uydurma rivayetlere dayanan yorumlarla gölgelemek doğru bir yaklaşım değildir.

Bazı müfessirler "İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı şeyi gizliyordun" ayetinin tefsirinde varit olan bazı rivayetleri ve ayetin yorumu ile ilgi görüşleri zikreder. Ancak bu kadarıyla yetinmekle kalır, kendi tercihini belirtmez. Bu tür tefsirler ayet hakkında varit olan farklı görüşleri okuyucuya sunması bakımından değerli olsa da okuyucuya rehberlik etmez. Okuyucuyu olsa olsa bu görüşleri araştırmaya, hangisinin / hangilerinin doğru olduğunu tespit etmek için çaba sarf etmeye sevk eder. Mâverdî, İbn Atiyye, İbn Cevzî ve el-Îcî bu yöntemi takip eden müfessirlerdendir. Ayet ile ilgili yorumları şöyledir:

---

[91] Saʿlebî'nin tefsir yöntemi için bkz. Ülgen, Emrullah, Ebû İshâk es-Saʿlebî ve el-Keşf ve'l-Beyân Adlı Tefsiri, Sonçağ Yayınları, Ankara, 2020, 5-11.

[92] Bkz. Saʿlebî, *el-Keşfu ve'l-beyân,* VIII, 48.

[93] Saʿlebî, *el-Keşfu ve'l-beyân*, VIII, 48.

Mâverdî (ö. 450/1058) "İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı şeyi gizliyordun" ayetinin tefsirinde önce sahih olmayan bir rivayeti kailine nisbet etmeden zikrettikten sonra, Resûlullah'ın (s.a.v.) içinde gizlediği şeyin ne olduğu konusundaki dört görüşü şöyle sıralar: Resûlullah'ın (s.a.v.) içinde gizlediği şey bir görüşe göre Zeyneb'e olan meyil, bir görüşe göre boşanmasına işaret etme, bir görüşe göre Zeyd'in onu boşaması durumunda kendisinin onunla evleneceği, diğer bir görüşe göre de Zeyneb'in onun eşlerinden biri olacağına dair Allah'ın ona verdiği bilgidir.[94] Mâverdî'nin bu ayet hakkındaki bilgilendirme sırasına bakıldığında okuyucuyu, doğru görüşü tespit konusunda zorladığı görülmektedir. Çünkü önce tefsirine zayıf veya mevzu olmakla nitelenebilen bir rivayetle başlamış, ardından ayetin anlamı ile ilgili görüşleri arz ederken ayete verilebilecek en doğru görüşü en sona bırakmıştır.

İbn Atiyye (ö. 541/1147) İbn Atiyye bu ayetin tefsirinde müfessirlerin ayetin yorumunda ihtilaf ettiklerini söyledikten sonra bu görüşleri şöyle arz eder:

Birinci görüş: Katâde, İbn Zeyd ve İbn Cerîr'in de içinde bulunduğu müfessirlerden bir gruba göre daha Zeyneb Zeyd'in eşi iken Resûlullah'ın (s.a.v.) gölünde ona karşı bir sevgi oluşmuştu. Bundan dolayı kendisiyle evlenebilmesi için Zeyd'in onu boşamasını istiyordu. Ancak Zeyd Resûlullah'a gelip Zeyneb'i boşamak istediğini bildirince, içten içe Zeyd'in onu boşamasını istediği halde, eşini yanında tutmasını emretmiştir. İşte Resûlullah'ın (s.a.v.) içinde gizlediği şey buydu. O sadece iyiliği emretmenin bir gereği olarak Zeyd'e eşini yanında tutmasını tavsiye etmiştir. Bazı kimseler ise insanların söyleyecekleri sözlerden çekindiği için böyle bir tavsiyede bulunduğunu söylemişlerdir. Yüce Allah bütün bunlardan dolayı onu kınamıştır. İbn Atiyye bu görüşü naklettikten sonra bunu destekleyen İbn Zeyd rivayetini zikretmiş, ardından Kâdı Muhammed'in bu konuda bir çok şeyin zikredildiğini; ancak bu rivayetin anlatılanları yansıtması bakımından yeterli geleceğini ifade ettiğini bildirmiştir.

İkinci görüş: Bazı tevil ehli de bu ayette önemli sayılabilecek bir kınamanın olmadığını, Allah'ın Resûlullah'a (s.a.v.) Zeyd'in Zeyneb'i boşayacağını ve Zeyneb'in onun eşlerinden biri olacağını haber verdiğini, Zeyd Zeyneb'i boşayacağını söylediği zaman da Resûlullah

---

[94] Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Maverdî (ö. 450/1058), *en-Nüketu ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdu'l-Maksûd, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.), IV, 405-406.

(s.a.v.) onu boşayacağını bildiği halde, edeb ve tavsiye kabilinden eşini yanında tutmasını emrettiğini, işte Resûlullah'ın (s.a.v.) gizlediği bilginin bu olduğunu, ayrıca boşamayı emretmesi durumunda insanların kendisiyle evlenmek için ona boşamayı emrettiğini söyleyeceklerinden çekindiğini söylemiştir. İşte kınamanın da bununla alakalı olduğunu yani Allah'ın mubah kıldığı bir şeyi söylemekten çekindiği ve boşanacağını bildiği halde ona eşini yanında tut dediği için kınandığını ifade etmiştir.[95]

İbn Atiyye müfessirlerin görüşünü çok güzel bir şekilde özetlemiş ancak okuyucuya hangi görüşün doğru olduğu konusunda rehberlik etmemiştir. Üstelik zayıf veya uydurma rivayetlere dayanan görüşü, birinci görüş olarak nakletmiştir ki bu da okuyucunun harici bir destek almaması durumunda zayıf olan görüşe meyletmesine neden olabilir.

İbn Cevzî (ö. 597/1201) önce "İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı şeyi gizliyordun" ayetinin tefsiri ile ilgili sahih olmayan bir rivayeti, senedsiz ve üzerinde sıhhat açısından hiçbir değerlendirme yapmadan vermiş,[96] sonra Hz. Peygamber'in gönlünde gizlediği şeyin ne olduğu konusunda varit olan görüşleri yine senedsiz ve üzerinde hiçbir değerlendirme yapmadan sadece kailine nispet ederek arz etmiş, daha sonra da açtığı özel bir fasılda şunları ifade etmiştir:

Bazı alimler, Resûlullah'ı (s.a.v.) Zeyneb'e gönül vermekten ve boşanmasını istemekten tenzih etmiş ve bu ayetteki kınanma sebebini tenzihe uygun olarak iki şekilde açıklamışlardır: Birincisi Zeyneb'in ilerde kendisinin eşi olacağını bildiği halde, Zeyd'e "eşini yanında tut" deyip Allah'ın ona haber verdiği bilgiyi "Eşin ilerde benim olacak" diyerek Zeyd'e utancından dolayı bildirmediği için. Bu görüşü Saʿlebî ve Vâhidî savunmuştur. İkincisi Zeyneb ile Zeyd arasında geçen anlaşmazlığı görünce Zeyd'in onu boşaması durumunda Zeyneb ile, sılayı rahim ve şefkatinden dolayı evleneceği düşüncesini izhar etmediği için. Yüce Allah onun zahirde ve batında insanlar nezdinde aynı olmasını istemiştir.[97]

[95] İbn Atiye, Ebû Muhammed Abdulhak el-Endelusî (ö. 541/1147), *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz,* thk. Abdusselâm Abduşşâfî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,1422), IV, 386.
[96] Bu rivayet hakkındaki bilgi "Ayetin Nüzûl Sebebi veya Tefsiri Bağlamında ikredilen Zayıf ve Mevzu Rivayetler" konusunda zikredildi.
[97] Ebû'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l- Cevzî (ö. 597/1201), *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), III, 465-468.

el-Îcî (ö. 905/1500) de bu ayetin tefsirinde önce sahih olmayan bazı rivayetleri, üzerlerinde hiçbir değerlendirme yapmadan, zikrettikten sonra "İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı şeyi gizliyordun" ifadesinde gizli tutulan şeyden kastedilenin ne olabileceğini, kendi tercihini belirtmeden iki görüş halinde şöyle ifade etmiştir: Bu görüşlerden birine göre gizli tutulan şey Zeyd'in onu boşayacağı ve kendisinin onunla evleneceği bilgisidir; çünkü Allah bunu ona bildirmişti. Diğer görüşe göre ise gizli tutulan şey kalbinin ona olan meylidir; çünkü pak nefsi Zeyd'in evliliğinden sonra ona meyletmiştir.[98] Görüldüğü gibi bu görüşler arasında bir tercihte bulunmuyor. Oysa ikinci görüş sahih olmayan rivayetlere dayanan bir görüştür.

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada Resûlullah'ın (s.a.v.) Zeyneb ile evliliğinden bahseden Ahzâb: 37 ayetin rivayet tefsirlerinde işleniş yöntemi üzerinde durulmuş, müfessirlerin bu ayetin yorumunda yararlandıkları rivayetler sıhhat durumu açısından incelenmiş, bu rivayetlerin tefsirlerine olan etkisi ele alınmış, bir tefsir okuyucusunun bu tefsirlerden nasıl yararlanabileceği vuzuha kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmayla Ahzâb: 37 ayetin yorumu bağlamında müfessirlerin farklı yöntemler takip ettikleri görülmüştür. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Bazı rivayet tefsirlerinde müfessirin sadece ayetin tefsiri ile ilgili olarak varit olan rivayetleri zikretmekle yetindiği, bu rivayetlerle ilgili hadis kriterleri açısından hiçbir değerlendirme yapmadığı, ayetin anlamı hususunda zikrettiği rivayetlerden hangisini veya hangilerini tercih ettiğine dair bir bilgiye de yer vermediği görülmüştür. Dolayısıyla bu konuda işin tamamen okuyucuya bırakıldığı anlaşılmaktadır. Tefsir okuyucusunun hadis konusunda derin bir birikime sahip olmaması durumunda bu rivayetler yığını içerisinden sahih olanı tespit etmesinin kolay olmadığı, dolayısıyla bu rivayetlere dayanarak ayetin anlamı hakkında isabetli bir sonuca varmasının da son

[98] Muhammed b. Abdurrahmân el- Îcî, *Câmiu'l-beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), III, 355.

derece zor olduğu anlaşılmaktadır. İbn Ebî Hâtim'in tefsirinde böyle bir yöntem izlenmiştir.

2. Bazı rivayet tefsirlerinde müfessirin, ayetin yorumu ile ilgili varit olan farklı görüşleri, bazen dayandıkları rivayetlerle birlikte bazen de hiçbir rivayete değinmeden verdiği ve sadece bununla yetindiği görülmüştür. Yani müfessir bir önceki maddede olduğu gibi burada da kendi tercihini belirtmemiş kararı tamamen okuyucuya bırakmıştır. Bu tür tefsirler ayet hakkında varit olan farklı görüşleri okuyucuya sunma bakımından değerli olsa da okuyucuya doğru anlamın tespitinde bir rehberlik yapmamaktadır. Olsa olsa okuyucuyu bu görüşleri araştırmaya, hangisinin / hangilerinin doğru olduğunu tespit etmek için çaba sarf etmeye sevk eder. İbn Atiyye ve İbn Cevzî tefsirlerinde bu yöntemi takip etmişlerdir.
3. Bazı rivayet tefsirlerinde rivayetlerin senedi zikredilirken diğer bir kısmında bunun dahi yapılmadığı görülmüştür. Rivayetin senedinin zikredilmemiş olması okuyucunun işini daha da zorlaştırmaktadır. Çünkü rivayetin sıhhat derecesinin tespit edilebilmesi büyük ölçüde sened ile alakalıdır. Dolayısıyla okuyucunun rivayetin senedini de bulması gerekecektir.
4. Bazı rivayet tefsirlerinde müfessirin sadece ayetin tefsiri ile ilgili varit olan rivayetleri zikretmekle yetinmediği, ayrıca kendi tercihini de ortaya koyduğu görülmüştür. Buna İbn Cerîr et-Taberî'nin *Câmiü'l-Beyân*'ı örnek verilebilir. Müfessirin tercihi, ayetin yorumu ile ilgili farklı rivayetler arasında kalan okuyucuya ayetin anlamını tespit etmede bir rehberlik görevi yapar. Ancak bu çalışmayla anlaşılmıştır ki, yapılan bu rehberliğin isabetli olup olmadığı konusunda tam bir kanaate sahip olabilmek için müfessirin tercihini dayandırdığı rivayetin sıhhat durumunun tepit edilmesi gerekmektedir. Çünkü müfessirin tercihini dayandırdığı rivayetin sahih olmama ihtimali olduğu gibi, bazı mahzurları da ihtiva edebilir. Nitekim kendi tercihlerini ortaya koyan müfessirlerin azımsanmayan bir kısmının bu ayetin yorumunda zayıf veya mevzu diye nitelenebilecek rivayetleri esas aldıkları anlaşılmıştır. İbn Cerîr, Zemahşerî, Beydâvî ve Celaluddîn Mahalli bunlardan sadece bir kaçıdır.

Ahzâb: 37 ayetin yorumu bağlamında yapılan bu çalışma neticesinde rivayet tefsiri okuyucusuna veya bu sahada çalışan araştırmacılara önerilerimiz şunlardır:

1. Çalışma esnasında, bu ayetin nüzûl sebebi ve yorumu bağlamında, rivayet tefsirlerinde azımsanmayacak kadar zayıf ve mevzu rivayetlerin yer aldığı görülmüştür. Diğer birçok müfessir de kendi tefsirlerinde bu rivayetlere değinmemiş olsa bile, ayeti bu rivayetler ekseninde açıkladıkları anlaşılmıştır. Bundan dolayı tefsir okuyucusu ve araştırmacısının tefsirlerde sahabeye veya tabiine nispet edilen görüşleri alırken ihtiyatlı olması gerekmektedir.
2. Tefsir okumalarında özellikle de rivayet tefsiri okumalarında mutlaka, tahric ve tahkiki yapılmış tefsirlerin tercih edilmesi gerekir. Çünkü bu tefsirler üzerinde yapılmış olan tahric ve tahkik çalışmaları tefsirde yer alan rivayetlerin sıhhat derecesini belirttiği için okuyucunun yanlış yorumlara sapma riskini minimize edecektir.
3. Araştırmacıların tefsirlerde yer alan rivayetler üzerinde tahric ve tahkik çalışmalarına devam etmeleri gerekmektedir. Hala sahada ihtiva ettikleri rivayetlerin tahric edilmesini bekleyen muazzam tefsirler vardır. Bunlardan biri Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb / et-Tefsîrü'l Kebîr* adlı tefsiridir. Sahasında neredeyse bir ansiklopedi sayılabilecek olan bu tefsir üzerinde bildiğim kadarıyla henüz böyle bir çalışma yapılmamıştır.
4. Birçok tefsirde yer alan asılsız rivayetlerin doğurduğu mahzurlardan kurtulmak için bazı müfessirlerin çeşitli zorlama tevillere başvurarak bir çıkış yolu bulmaya çalıştığı dikkatleri çekmiştir. Bizce bu tür zorlama tevillere girmektense araştırmacıların bundan böyle yapacakları tefsir çalışmalarında Kur'an'ın saf ve duru anlamına halel getirecek bu tür rivayetlere yer vermekten çekinmeleri daha doğrudur.

Sonucun son cümlesinde şunu vurgulamak isterim: Ahzâb: 37 ayetin yorumu bağlamında Hz. Peygamber'in Zeyneb'e gönül verdiği anlamını çağrıştıran bütün rivayetlerin zayıf veya mevzu olduğu, nübüvvet makamına layık olmayan ithamlar barındırdığı ve bilimsel bir değer taşımadığı için hiçbir şekilde itibara alınmaması ve bundan böyle yapılacak tefsir çalışmalarında da bunlara asla yer verilmemesi gerekir.

Kaynakça

Abdürrezzâk es-Sanʿânî (ö. 211/826-27). *Tefsîru Abdirrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.

Acar, İbrahim. "İslam Hukuku Açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber'in Zeynep'le Evliliği" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7 (2006), 99-110.

Ahmed İbn Hanbel (ö. 241/855). *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût ve dğr. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Alâî, Salâhuddîn (ö. 761/1359). *Camiü't-tahsîl fi ahkâmi'l-merâsîl*, thk. Hamdî Abdulhamîd es-Selefî, 2. Baskı, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1986.

Alûsî, Şihâbuddîn Mahmûd (ö. 1270/1854). thk. Mâhir Habbûş, *Rûhu'l-meânî,* Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2010.

Ateş, Ali Osman. "Hz. Peygamber'in Zeynep b. Cahş ile Evlenmesi Hakkındaki Bazı Rivayetlerin Değerlendirilmesi" *Dokuz Eylül Ünversitesi Yayınları*, İlahiyat Fakültesi Dergisi 7 (1992), 161-180.

Atiyye b. Nûrî, "Esânîdu'n-Nusehi't-Tefsîr ve'l-Esânîdü'l-Mütekerrira f't-Tefsîr", Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Suudi Arabistan, 2007.

Beğavî, Muhyi's-Sünne Hüseyn (ö. 516/1122). *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve dğr. 4. Baskı y.y.: Dâru't-Taybe, 1997.

Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullâh eş-Sirâzî, *Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Beyrût: Dâru Sâdır, 2001.

Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmiü'l-müsnedü's-sahîhü'l-muhtasar*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır, trk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, y.y.: Dâru't-Tûki'n-Necât, 1422.

Buhârî Muhammed b. İsmâil, (ö. 256/870), *Kitabu'd-duefâ*, thk. Ebû Abdillâh Ahmet b. İbrahîm, y.y.: Mektebetu İbn Abbâs, 2005.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî (ö. 745/1344). *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1420.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.

Gündüz, Ahmed. "Esbâb-ı Nüzûl Işığında Hz. Zeyneb'in Evlilikleri" *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 18/30 (2013), 170-195.

Hâzin, Alâuddîn Alî (ö. 741/1341). *Lübâbüt-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şâhin, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.

İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed (ö. 1224/1809). *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî, Kahire: Nâşir Hasan Abbâs Zekî, 1419.

İbn Arabî (ö. 543/1148), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, 3. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîru ve't-tenvîr*, Tunus: Dâru't-Tunisiyye, 1984.

İbn Atiye, Ebû Muhammed Abdulhak el-Endelusî (ö. 541/1147). *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz,* thk. Abdusselâm Abduşşâfî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,1422.

İbn Cerîr, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923). *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki bi't-Teâvuni Mea'l-Merkezi'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Yemame: Hecr, tsz.

İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman (ö. 597/1201). *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.

İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938). *el-Merasil*, thk. Şükrullâh Nimetullâh Kûcânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,1397.

İbn Ebî Hâtim Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 327/938). *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Âzîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mekke-Riyâd: Mektebetu Nezâr Mustafâ el-Bâz, tsz.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1449). *Fethü'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, thk., Abdülaziz b. Bâz, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.

İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, Hindistan: Matbaatu Dâireti Meârifi en-Nizâmiyye, 1326.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl (ö. 774/1373). *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed ve dğr. Cîze: Müessesetu Kurtuba ve Mektebetu Evlâdi'ş-Şeyh li't-Turâs, tsz.

İbn Sa'd, Muhammed (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

Îcî, Muhammed b. Abdurrahmân, *Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1273). *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdunî ve İbrahim Atfayiş, 2. Baskı, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Macmûatun Minel Ulemâ, *et-Tefsîrü'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, y.y.: el-Hey'etü'l-ʿÂmme li Şuûni'l-Metâbiʿil-Emîriyye, 1993.

Mahallî ve Suyûtî, Celâluddîn Muhammed b. Ahmed ve Celâluddîn Abdurrahman, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, tsz.

Mahmut Çınar "Hz. Peygamber'in Zeynep Bint Cahş ile Evliliği Etrafındaki Şüpheler", *Diyanet İlmi Dergi*, 43/1 (2007), 31-50.

Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed (ö. 333/944). *Tefsîrü'l-Maturidî (Te'vilatu ehli's-sünne)*, Muhammed Ebû Masûr el-Maturidî, thk. Mecdî Baslûm, Beyrut: Dûru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 450/1058), en-Nüketu ve'l-Uyûn, thk. Seyyid b. Abdu'l-Maksûd, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.),

Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî ve dğr. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Mükâtil b. Süleymân (ö. 150/767). *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, Beyrut:Dâru İhyâi't-Turâs, 1423.

Müzeynî, Hâlid b. Süleymân, *el-Muharrer fî esbâbi nüzûli'l-Kur'ân min hilâli'l-kutubi't-tisʿa*, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2006.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed (ö. 303/915). *ed-Duefâ ve'l-metrukûn*, thk. Mahmûd İbrahîm Zâyid, Halep: Daru'l-Vaiy, Halep,1396.

Nevevî, Muhyiddîn (ö. 676/1277). *Tehzîbu'l esmâi vel-lugât*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.

Nisâbûrî, Necmuddîn, *Îcâzu'l-beyân an meâni'l-Kur'ân*, thk. Hanîf b. Hasan el-Kâsimî, Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1415.

Nisâbûrî, Nizâmudîn Hasan (ö. 730/1329 [?]). *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*, thk. Zekeriyyâ Umeyrât, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416.

Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed Fahruddîn, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3. Baskı, Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l Arabî, 1420.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed (ö. 427/1035). *el-Keşfu ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.

Sâbûnî, Muhammed Alî, *Safvetu't-tefâsîr*, 9. Baskı, Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1989.

Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 875/1471). *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Muavvid ve dğr. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsil Arabî, 1418.

Semerkandî, Ebû Leys, *Bahru'l-ulûm* y.y.: Mektebetu'ş-Şamile, tsz.

Suyûtî, Celâluddîn (ö. 911/1505). *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk., Abdullâh Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Merkezü Hecr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003.

Suyûtî, *Lubâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl*, Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2002.

Şaʿrâvî, Muhammed Mütevelli *Havâtır*, y.y.: Ahbâru'l-Yevm, 1418.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, 2. Baskı, Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.

Ülgen, Emrullah, *Ebû İshâk es-Saʿlebî ve el-Keşf ve'l-Beyân* Adlı Tefsiri, Sonçağ Yayınları, Ankara, 2020..

Vâhidî, Ebû'l-Hasan Alî (ö. 468/1076). *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âi'l-Mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd ve dğr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348). *Mizânü'l itidâl*, thk. Alî Muhammed Bicâvî Beyrut: Daru'l-Marife, 1963.

Zühaylî, Vehbe, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 2. Baskı, Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418.

HZ. PEYGAMBER'İN HZ. ZEYNEB İLE EVLİLİĞİ KONUSUNDAKİ ASILSIZ RİVAYETLERİN MÜSTEŞRİKLER TARAFINDAN HZ. MUHAMMED HAKKINDA OLUMSUZ ALGI OLUŞTURMAK MAKSADIYLA KULLANILMASI

PROF. DR. ATİLLA YARGICI*

Giriş

Doç. Doç. Dr. Abdurrahman Ensari', "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hz. Zeyneb ile Evliliğinden Bahseden Ahzâb: 37 Ayetin Tefsirinde Zikredilen Bazı Rivayet ve Yorumlara Metodolojik Bir Bakış" isimli tebliğinde konuyla ilgili olarak rivayet tefsirlerinde yer alan rivayet ve yorumların metodolojik olarak birçok yanlışlar içerdiğini ayrıntısıyla ele almaktadır.

Ona göre Resulullah'ın (s.a.v.b). Hz. Zeyneb (r.a) ile evliliği, diğer eşleriyle olan evliliğinden farklı olmuştur. Bu nikahı yüce Allah kıymıştır. Bunun böyle olması da o günkü evlat edinme örfüne terettüp eden ahkamın yıkılmasını kolaylaştırmıştır. Doç. Dr. Ensari, bu evlilikle neyin amaçlandığını dile getirdikten sonra, bu evlilikle ilgili İslam düşmanları tarafından Hz. Peygamber'in yüce ahlakıyla ilgili Hz. Peygamber'in yüce ahlakıyla bağdaşması mümkün olmayan yakışıksız sözler sarf edildiğini dile getirmektedir.

İşte bu tebliğin müzakeresi bağlamında ben de bazı tefsirlerde ve ilk dönem islam tarihi kaynaklarında yer alan bu yakışıksız iddiaların müsteşrikler tarafından nasıl kullanıldığını, ulaştığım sınırlı kaynaklara dayanarak paylaşmak istiyorum.

I. Müsteşriklerin Hz. Zeynep ile İlgili Asılsız Rivayetleri Olumsuz Algı Oluşturmak için Kullanmaları

Allaith Saleh Otoom ve Khalil Abd Alhameed Alabadee tarafından kaleme alınan "Contemporary Oriental Studies on the Character of the Prophet of Islam, Our Master Muhammad (Peace Be Upon Him) and Its Impact on Western Society: An Analytical Study" başlıklı makalede oryantalistlerin Hz. Muhammed'in hayatı ile ilgili iddialarına yer verilmektedir. Makalenin "2.3 Questioning the

* Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Character of the Prophet Muhammad (Peace Be Upon Him)" alt başlığı altında kılıç taşımasının onun vahşiliğine ve kanlı kişiliğine bir gönderme olduğu iddiası yer almaktadır. Makalede bu haksız iddianın Ignatz Goldzier tarafından ileri sürüldüğü, aynı oryantalistin daha sonraki yazılarında Hz. Muhammed'i sevgi ve merhamet peygamberi olarak nitelendirdiği ve kendisiyle çeliştiği bildirilmektedir.[1]

Bu iddialara gerekli cevapların verildiği makalede, "2-Sensuality" başlığı altında da peygamberimizin duygusallık yönüyle ilgili oryantalistlerin haksız iddialarına yer verilmektedir. Buna göre, orta çağ Hıristiyan anlatısı Hz. Muhammed'in duygusallığı ile ilgili doğruları yansıtmayan ifadeler kullanmıştır. Ancak bunların da kaynağını İslam dünyasında yayınlanan İbn. Saad'ın Tabakat'ı gibi içinde kaynağı belli olmayan ve sağlam olmayan rivayetlerin bulunduğu kitaplar olmuştur. Onlar bu kitaplardan edindikleri bilgileri daha da abartarak Hz. Muhammed hakkında çok yanlış imajlar oluşturacak olumsuz cümleler kurmuşlardır.

II. Müsteşrik Lubon, Dermenghem Emile ve Leone Caetani'nin İddiaları

Bu iddialarda bulunanlardan birisi Lubon isimli bir oryantalistir. Lubon Hz. Muhammed'in kılıç taşıyan kanlı kişiliği ile ilgili iddiaları kabul etmeyerek hakkaniyete dayalı görüşleri dile getirirken, duygusallığı konusunda ise alabildiğine itham edici ve kötüleyici cümleler kurmuştur. Onun en zayıf yönünün kadınlara olan düşkünlüğü (urgent love) olduğunu iddia eden Lubon, evlilik konusunda kadınların yaşlarına da önem vermediğini ileri sürmektedir. Zeyneb'i görmesiyle ilgili de şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Muhammad saw Zainab (the wife of his adopted son) naked and he liked her. His son divorced her in order to let Muhammad marry her. For that incident, Muslims did not like what happened. The divine inspiration represented by Jibril who communicated daily with the Prophet revealed verses justifying that incident. Thus, the criticism turned into silence"

[1] Allaith Saleh Otoom ve Khalil Abd Alhameed Alabadee, "Contemporary Oriental Studies on the Character of the Prophet of Islam, Our Master Muhammad (Peace Be Upon Him) and Its Impact on Western Society: An Analytical Study", *Asian Social Science*; Vol. 15/.7, (2019):164

"Muhammed Zainab'ı (evlatlık oğlunun karısı) çıplak gördü ve ondan hoşlandı. Evlatlık oğlu, Muhammed'in onunla evlenmesine izin vermek için onu boşadı.

Muhammed onunla evlendi. Müslümanlar olanlardan hoşlanmadı.

Peygamber ile günlük haberleşen Cibril'in bu olayı haklı çıkaran ayetler indirdiğini söyledi. Böylece eleştiri sessizliğe dönüştü."[2]

Fransız Oryantalist Dermenghem Emile (ö.1976), Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde, "Hz. Peygamber'in hayatını yazan Batılı ilim adamlarının en iyi niyetlilerinden biri olarak kabul edilen" bir şarkiyatçıdır. La Vie de Mahomet isimli eseri, Reşat Nuri Güntekin tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. [3] O bu kitabında peygamberimizin Zeynep ile evliliği konusunu en çirkin şekilde dile getirmektedir:

"One day, Zaid was absent from his home. Muhammad found himself against Zainab Bint Jahsh, the wife of Zaid, who was one of the most beautiful women in the tribe. Zainab did not wear Hijab and was semi-naked and was working on her adornment and house-keeping. This pure beauty affected the self of the Prophet by saying (Almighty who can change everything) and he did not utter but this phrase."

Bu cümlelelerin Türkçesini şu şekilde ifade edebiliriz:

"Bir gün, Zeyd evinde yoktu. Muhammed kendini, kabilenin en güzel kadınların birisi olan Zeyd'in karısı Zeynep binti Cahş'ın karşısında buldu. Zeynep başörtüsü takmıyordu, yarı çıplaktı ve ev işi ile ve süslenmesi ile meşgul oluyordu. Bu saf güzellik, peygamberi etkiledi ve (her şeyi değiştirebilen Allah ne yücedir) sözünden başka bir şey söylemedi."[4]

---

[2] Otoom, Alabadee, "Contemporary Oriental Studies on the Character of the Prophet of Islam, Our Master Muhammad (Peace Be Upon Him) and Its Impact on Western Society: An Analytical Study", 165.

[3] Mustafa Öz, "DERMENGHEM, Émile", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/dermenghem-emile (24.04.2021).

[4] Otoom, Alabadee, "Contemporary Oriental Studies on the Character of the Prophet of Islam, Our Master Muhammad (Peace Be Upon Him) and Its Impact on Western Society: An Analytical Study", 165.

Leone Caetani (ö.1935) isimli İtalyan müsteşrik de Fransız müsteşrik Dermenghem Emile gibi benzer iddialarda bulunmuştur. Bu müsteşriklerden çok daha önce de Fransız yazar Voltaire (ö.1778) 1742 yılında Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Hz. Zeyneb ile evliliğini konu alan tamam uydurma ve iftiralarla dolu "Mahomet – Tragedie" isimli bir tiyatro eseri kaleme almış ve bu eser zaman zaman yasaklanmasına rağmen yine de defalarca sahnelenmiştir**. (Bir yıl sonraki 1743 baskısında eserin ismi Le Fanatisme ou Mahomet le Prophete Tragedie (Fanatizm veya Peygamber Muhammed'in Bağnazlığı) şeklinde değiştirilmiştir)** Bu eserin Batılıların Hz. Muhammed hakkında çok olumsuz algılar oluşmasında etkisi büyük olmuştur.[5]

İsveç Uppsala Üniversitesinin Teoglogy bölümünde 2014 yılında Erik Sundblad tarafından yapılan ve "Zaynab bint Jaḥsh in 20th century English biographies on the life of the prophet Muḥammad" başlığını taşıyan lisans tezinde konu farklı yönlerden ele alınmıştır. Bu tezde yapılan araştırmaya göre oryantalistlerin hz. Zeyneb ile Hz. Muhammed'in evliliği konusunda anlattıkları hikayelerin birinci kaynağını İbn-i Sa'd'ın Tabakat isimli eseri, Taberi'nin Tarihi gibi ilk dönem tarih kitaplarının oluşturduğunu bildirir. Taberi'nin İbn-i Sa'd'dan sonra yaşadığı dikkate alınacak olursa, bu konudaki kaynağının İbn. Sa'd'ın Tabakat isimli kitabı olduğu düşünülebilir. İkinci kaynak olarak da tefsir kitaplarını ve bunlardan Taberî, Zemahşerî ve İbn-i Kesir'in tefsirlerini örnek olarak gösterir.[6]

"Pre-modern depictions of the story of Zaynab bint Jaḥsh" başlığı altında modern öncesi dönemde Zeynep binti Cahş ile ilgili anlatılan hikayelere yer verilmektedir. Buna göre 8. yüzyılda Suriyeli keşiş Şamlı John, Muhammed'in Zeyd isimli bir yoldaşının olduğunu, Zeyd'in güzel bir eşi olduğunu ve Muhammed'in de ona âşık olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bir gün Muhammed Zeyd ile otururken, ona, "Allah bana senin eşini almamı emretti" demiştir. Bu keşiş, olayı korkunç bir iftira boyutuna taşımakta haşa Muhammed'in Zeynep'le zina ettiğini pervasızca iddia edebilmektedir. Bu iftiraların

[5] Muhammed İhsan Hacıismailoğlu, "Osmanlı Müelliflerinin Çalışmalarında Zeyd-Zeyneb Hadisesi Bağlamında Voltaire'in Fanatizm veya Peygamber Muhammed'in Bağnazlığı Adlı Tiyatro Eseri Üzerine Değerlendirmeler", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19/1/2020, s. 307-338.

[6] Erik Sundblad, "Zaynab bint Jaḥsh in 20th century English biographies on the life of the prophet Muḥammad" s.19. Bkz: http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:748089/FULLTEXT01

hiçbir kaynağı yoktur. Tabakat kitaplarında ve rivayet tefsirlerinde var olan bazı cümleler, bu Hıristiyan keşişin daha ayrıntılı bir hikâye uydurmasına ve küçük düşürmek için iftira atmasına sebep olmuştur.[7]

Orta çağda da bu konu, batılı yazarların en favori hikayeleri arasında yer almıştır. Bunun sebebi de islamın Avrupa için bir tehdit oluşturmasıydı. 18 ve 19. Yüzyıllarda ise islam Avrupa için bir tehdit olmaktan çıktı ve Müslüman ülkeler bazı Avrupa ülkelerinin sömürgesi durumuna geldi. Bu dönemde eskiye göre başka dini figürlere daha incelikli bir islam görüşü oluşmaya başladı. Ancak yine de Hz. Muhammed'in evlilik hayatı ile ilgili çok olumsuz algılar oluşturulmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu konudaki iddia Hz. Muhammed'in şehvet düşkünü (lusts ve sensuality) bir kimse olduğu iddiasıydı. İngiliz Müsteşrik Sir William Muir (ö.1905), Amerikalı Yazarlar Washington Irving (ö. 1859) ve Samuel Green (ö.1877) hep Hz. Muhammed'i cinsel zaafiyeti bulunan ve şehvet düşkünü gibi asılsız iddialarla tasvir etmişlerdir.

20. Yüzyılda ise müsteşriklerin Müslümanların kabul ettiği genel fikirlerle uyumlu cümleler kurdukları görülmektedir. İngiliz Müsteşrik David Samuel Margoliouth (ö.1940) bu evliliğin eski bir uygulama olan kişinin boşanmış olan evlatlığının eski eşiyle evlenememesi anlayışını ortadan kaldırmak maksadını güttüğünü dile getirmektedir. Aynı şekilde İskoç oryantalist William Montgomery Watt (ö.2006) bu evliliğin sosyal bir faktör olan eski bir tabuyu yıkmak amacını güttüğünü söylemektedir. 1944 doğumlu İngiliz yazar Karen Armstrong ise, "Muhammad: A Biography of the Prophet" isimli eserinde Bu evlilikle ilgili ibn-i Sa'd'ın Tabakat'ındaki rivayetleri zikreder ve eleştiriye tabi tutar. Peygamberimizin o zaman 39 yaşındaki olan Zeyneb'in güzelliğini keşfetmiş olmasının imkânsız olduğunu, isteseydi akrabası olan bu hanımla Zeyd ile evlenmeden önce evlenebileceğini söyler. Ona göre Hz. Muhammed, boşandıktan

---

[7] Bu anlatılanların tamamının İngilizce ifadeleri şu şekildedir:"Muḥammad had a comrade called Zayd. This man had a beautiful wife whom Muḥammad fell in Love with. While they were once sitting together, Muḥammad said to him: 'Oh you, God command me to take your wife.' And he replied. 'You are the apostle; do as God has told you; take my wife.' Rather, in order to tell the story from the beginning, he said to him: 'God commanded me (to tell you) that you should divorce your wife;' and he divorced her. Several days later, he said, 'But now God commanded that I should take her.' Then after he took her and committed adultery with [...] he made such a law: "Whosoever will may dismiss his wife. But if, after the divorce, he wants to return back to her let someone else marry her (first). For it is not permitted for him to take her (back) unless she is married by someone else..." bkz: http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:748089/FULLTEXT01

sonra Zeyneb'e karşı bir sorumluluk hissetmişti. Çünkü o ümmet içinde korunmasız kadınlar hakkında endişe taşıdığı bilinmektedir.[8]

Sonuç

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Hz. Zeynep ile evliliğiyle ilgili gerek ilk dönem islam tarihi kitaplarında gerekse tefsirlerle yer alan ve uydurma olduğu anlaşılan bazı rivayetlerin, 20. Yüzyıla gelinceye kadar İslam ve Hz. Muhammed hakkında yanlış algılar oluşturmak isteyen oryantalistler/müsteşrikler tarafından kullanıldığı görülmektedir. 20. Yüzyılda yaşayan müsteşrik ve batılı yazarların ise bu konuda daha insaflı davrandığı, bu evliliğin üvey babaların evlatlıkların boşanmış eşleriyle evlenmesini yasaklayan eski bir tabuyu yıkmak amacını güttüğünü, Hz. Muhammed'in merhametli olmasının, kimsesiz kadınları koruma anlayışının bunda rol oynadığını dile getirdiği görülmektedir.

Kaynakça

Allaith Saleh Otoom ve Khalil Abd Alhameed Alabadee, "Contemporary Oriental Studies on the Character of the Prophet of Islam, Our Master Muhammad (Peace Be Upon Him) and Its Impact on Western Society: An Analytical Study", Asian Social Science; Vol. 15/.7, (2019)

Erik Sundblad, "Zaynab bint Jaḥsh in 20th century English biographies on the life of the prophet Muḥammad" s. 19. http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:748089/FULLTEXT01

Muhammed İhsan Hacıismailoğlu, "Osmanlı Müelliflerinin Çalışmalarında Zeyd-Zeyneb Hadisesi Bağlamında Voltaire'in Fanatizm veya Peygamber Muhammed'in Bağnazlığı Adlı Tiyatro Eseri Üzerine Değerlendirmeler", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 2020, Cilt 19, Sayı 1.

TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/dermenghem-emile (24.04.2021).

[8] Erik Sundblad, "Zaynab bint Jaḥsh in 20th century English biographies on the life of the prophet Muḥammad", s. 19-26. Bkz: http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:748089/FULLTEXT01

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
RİVAYET EKSENLİ OKUMALARIN ZORLUKLARI
(ENFÂL SÛRESİ 67-69. ÂYETLER BAĞLAMINDA) *

DR. ÖĞR. ÜYESİ HAŞİM ÖZDAŞ**

Giriş

Sözlükte "hapsetmek", "tutmak"[1] ve "iple sıkıca bağlamak" anlamlarında kullanılan *esr* (أسْر)[2] kökünden türeyen esîr kelimesi, terim olarak şöyle tarif edilmektedir: "Savaşta diri olarak ele geçirilen erkek savaşçılar."[3] Bu kökten türeyen kelimeler, Kur'ân-ı Kerim'de bir yerde tekil (el-İnsan 76/8), üç yerde çoğul (el-Bakara 2/85; el-Enfâl 8/67, 70) ve bir yerde de fiil kalıbıyla (el-Ahzâb 33/26) toplamda beş defa geçmektedir. Esir sözcüğüyle olmasa da Muhammed Sûresi 4. âyette zikredilen (فَشُدُّوا الْوَثَاقَ) ile Tevbe Sûresi 5. âyette geçen (وَخُذُوهُمْ) ifadeleriyle savaş esirlerine işaret edilmektedir. İnsân Sûresi 28. âyette geçen (أسْر) sözcüğü ise savaş esirleriyle bir ilgisi olmayıp insanın eklem, bağ ve dokuları anlamında kullanılmıştır.[4]

Muhammed 47/4 ile Enfâl 8/67-69. âyetleri, doğrudan savaş esirlerinin hukukunu konu edinmektedir. Diğer âyetler ise esarete değinmekle birlikte, esirlerin akıbeti hususunda doğrudan bir hüküm ihtiva etmemektedir. Rivayet eksenli okumanın zorlukları başlıklı bu

---

* Bu çalışma, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Başkanlığı tarafından SDK-2018-6838 No'lu proje çalışması kapsamında desteklen Kur'ân Âyetleri Işığında Savaş Esirlerinin Durumu adlı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

** Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hasimozdas@gmail.com Orcid: 0000-0002-4621-435X.

[1] İbn Fâris Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ, "e-s-r", *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), I, 107; İbn Manzûr, "e-s-r", *Lisânu'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), II, 77-78.

[2] Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, "e-s-r", *Kitâbu'l-'Ayn müretteben ala hurûfi'l-mu'cem*, thk. Abdülhamid Hindâvi (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), I, 68.

[3] Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilayât ed-diniyye*, thk. Ahmed Mübarek el-Bağdadî (Kuveyt: Dâru İbn Küteybe, 1989), 166; Ebû Ya'la Muhammed b. el-Huseyin el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sültâniyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fâkî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 141; İbn Cemâa Bedrüddîn Muhammed b. İbrahim el-Hamevî, *Tahrîru'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm*, thk. Fuad Abdulmun'im Ahmed (Katar: Riasetu'l-Mehakimi'ş-Şer'iyye ve'ş-Şüûni'd-Diniyye, 1985), 191; Vehbe ez-Zuhaylî, *Âsâru'l-harbi fi'l-fıkhi'l-İslâmî dirâse mükarine* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1998), 417. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 127.

[4] Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, "e-s-r", I, 68-69; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "e-s-r", II, 78.

çalışmada, Enfâl Sûresi 67-69. âyetlerin sebeb-i nüzulü bağlamında nakledilen rivayetlerin yanı sıra nesih çerçevesinde ele alınan 67. âyete dair farklı değerlendirmelere yer verilecektir. Daha sonra söz konusu rivayetlerden hareketle 67. âyette geçen *itâb*ın kim veya kimlere ve neden yapıldığına dair farklı yaklaşımlar incelenip âyetin savaş esirleri ile ilgili ne tür düzenlemelerde bulunduğu hususu tespit etmeye gayret edilecektir.

I. Âyetlerin Sebeb-i Nüzûlü Bağlamında Zikredilen Rivayetler

Enfâl Sûresi 67-69. âyetlerin sebeb-i nüzulü bağlamında zikredilen rivayetler, Hz. Ömer (öl. 23/644), Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53), Hz. Ali (öl. 40/661), Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas kanalıyla nakledilmektedir.

İbn Abbas kanalıyla nakledilen Hz. Ömer rivayeti, temel hadis kaynaklarında yer almaktadır. Örneğin Müslim'de (öl. 261/875) yer alan rivayet özetle şöyledir: Hz. Peygamber Bedir Gazvesi dönüşü, Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) ve Hz. Ömer'le esirler konusunu istişare etti. Hz. Ebû Bekir, esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılmalarını, Hz. Ömer ise bunların Müslüman yakın akrabaları tarafından öldürülmelerini teklif etti. Hz. Peygamber ise bu istişare sonucunda Hz. Ebû Bekir'in görüşünü benimseyip uyguladı. Hz. Ömer, ertesi gün Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir'in ağladığını görünce, sebebini sordu. Hz. Peygamber, arkadaşlarının fidye almayı teklif etmelerinden dolayı azap onlara, -yakın bir ağacı göstererek- bu kadar yaklaştı, diye cevap verdi. Bu rivayet şu şekilnde bitmektedir: "Bunun üzerine Enfâl Sûresi 67-68. âyetleri nazil oldu ve Allah ganimetleri helal kıldı."[5] Aynı rivayetin Ebû Dâvûd'da (öl. 275/889) yer alan tarikinde, âyetlerin fidye alınmasından dolayı nazil olduğu ve bununla ganimetlerin helal kılındığı haber verilmektedir.[6] Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *Musned*'inde yer alan rivayette ise Hz. Peygamber, esirler konusunu Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali ile istişare etti.[7] Bu kaynakta Bedir'de fidye almalarından dolayı bir yıl sonra Müslümanlar Uhud Gazvesi'nde cezalandırıldılar, meâlinde başka bir rivayet daha geçmektedir.[8]

---

[5] Müslim, "Cihâd", 18 (1763).
[6] Ebû Dâvûd, "Cihâd", 131.
[7] Ahmed b. Hanbel, *el-Musned,* thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995), I, 253.
[8] Ahmed b. Hanbel, *el-Musned,* I, 254.

Bedir esirleriyle ilgili Abdullah b. Mes'ûd kanalıyla nakledilen rivayet, *Sunen-i Tirmizî* ve Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'i başta olmak üzere pek çok hadis kaynağında geçmektedir. Her iki kaynakta rivayet örgüsü aynı olmakla beraber Tirmizî (öl. 279/892) rivayeti, nazil olan (Enfâl Sûresi 67-68) âyetler Ömer'i destekledi şeklindedir.[9] *Musned*'de ise yukarıdaki üç sahabenin yanında istişarede Abdullah b. Revâha'nın (öl. 8/629) da bulunduğu, ayrıca Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'i İbrahim ile İsa aleyhisselama; Hz. Ömer'i de Nuh ile Musa aleyhisselama benzeterek gönüllerini aldığı ve sonuç olarak Hz. Ebû Bekir'in görüşünü uyguladığı bilgisi yer almaktadır.[10]

Hz. Ali kanalıyla nakledilen rivayette, Cebrail, Hz. Peygamber'e gelip: Bedir esirleri konusunda arkadaşlarını serbest bırak. İsterlerse esirleri öldürür veya fidye alırlar, ancak bir sonraki yıl, fidye karşılığında bıraktıkları esirler kadar kendilerinden öldürülür. Onlar ise Bedir esirlerinden fidye alıp Uhud'da öldürülmeyi tercih ettiler.[11]

Abdullah b. Ömer rivayetinde, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in esirlerle ilgili önerilerinden sonra Enfâl Sûresi 67-68. âyetlerinin nazil olduğu ve Hz. Peygamber'in, Hz. Ömer'le karşılaştığında şöyle dediği nakledilmektedir: "Sana yaptığımız muhalefet yüzünden neredeyse başımıza bir bela gelecekti."[12]

İbn Abbas'tan gelen rivayette Hz. Peygamber, Ebû Bekir'in önerisini uygulamasından dolayı Enfâl Sûresi 67-68. âyetlerinin nazil olduğu haber verilmektedir.[13] Son olarak bazı siyer ve tefsir kaynaklarında Hz. Peygamber'e nispet edilen "Gökten azap inseydi Ömer hariç kimse kurtulmazdı"[14] veya "Ömer ve Saʿd b. Muâz (öl. 5/627) hariç kimse kurtulmazdı"[15] meâlindeki rivayet ise hadis kaynaklarında yer almamaktadır.

---

[9] Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 9.

[10] Ahmed b. Hanbel, *el-Musned,* III, 522.

[11] Tirmizî, "Siyer", 18.

[12] Hâkim en-Nîsâbûrî Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Mustedrek ala es-Sahîheyn* (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1997), II, 391.

[13] Taberânî Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hemdî b. Abdulmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), IX, 438.

[14] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Muessesu't-Tarihi'l-Arabî, 2002), II, 129-130; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Muessestu'r-Risâle, 2006), X, 74.

[15] Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbu'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (b.y: Alemu'l-Kutub, 1984), 1/110; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vilî âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirasâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye Daru Hecr, 2001), IX, 282-283; Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbn Arabî,

Diğer yandan Bedir esirleri konusunda *Muvafakat-ı Ömer*'in önemli bir yeri bulunmaktadır. Genel olarak vahyin Hz. Ömer'in görüşüne muvafık olarak inişi veya vahyin henüz nazil olmadığı bir konu hakkında, kendisinin daha sonra nazil olan vahye uygun düşen görüşleridir, [16] şeklinde ifade edilmektedir. Bazı kaynaklarda, *Muvafakat-ı Ömer* âyetlerin nüzûl sebepleri olarak açıklanmıştır.[17] Hadis kaynaklarında Hz. Ömer'in "Makam-ı İbrahim, hicap ve Hz. Peygamber'in hanımlarına nasihati"[18] konularında vahyin kendisine muvafakat ettiği nakledilmektedir. Başka bir rivayette ise Hz. Ömer'in "Makam-ı İbrahim, hicap ve Bedir esirleri meselesinde Rabbime muvafakat ettim" dediği haber verilmektedir.[19] Bazı kaynaklarda Hz. Ömer'in muvafakat ettiği meselelerin dört olduğu aktarılırken[20] diğer bazılarında bu sayı yirmiye ulaşmaktadır.[21] Kimileri Hz. Ömer'in üç veya dört yerde Rabbime muvafakat ettim sözünü, tevazusuna hamletmiştir.[22] Diğer bazıları onun bu sözle kendi görüşünün sonradan meydana geldiğine, söz konusu hükmün ise kadîm olduğuna işaret ettiğini ifade etmişlerdir.[23]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hz. Ömer'in "Bedir esirleri konusunda Rabbime muvafakat ettim" sözü, tefsir kaynaklarında Bakara 2/125,[24] Nahl 16/1[25] ile Ahzâb 33/53. âyetlerin yanı sıra[26] Enfâl 8/67-68. âyetlerin tefsiri bağlamında zikredilmiştir.[27] Buna göre Bedir Gazvesi sonrasında Hz. Peygamber, esirlerin durumunu sahabeyle istişare etmiş ve Hz. Ömer'in önerdiği görüş, nazil olan Enfâl Sûresi 67-68. âyetleriyle teyit edilmiştir.[28] Hz. Ömer'in Rabbine

---

Ahkâmu'l-Kur'ân, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), II, 436.

[16] Gökhan Atmaca, *Hz. Ömer'in Kur'ân Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 71.

[17] Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), I, 124.

[18] Buhârî, "Salat", 32, "Tefsîr", 9.

[19] Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 2 (2399).

[20] İbn Ebî Dâvûd Abdullah b. Süleyman es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâhif*, thk. Mühibbüddin Abdussebhân Vâiz (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), I, 404.

[21] Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Târihu'l-hulefâ* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 100-102; Abdurrahman Ensari, "Şiî Müfessirlerin Muvâfakât-ı Ömer Örneklerine Yaklaşımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* XXII, 1 (2018), 577.

[22] Atmaca, *Hz. Ömer'in Kur'ân Anlayışı*, 73.

[23] Ensari, "Şiî Müfessirlerin Muvâfakât-ı Ömer Örneklerine Yaklaşımı", 576.

[24] Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* II, 125; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Şihâbuddîn İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., (Kahire: el-Farûku'l-Hedîse, 2000), II, 62.

[25] Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* XII, 267.

[26] Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 16/203, 207; İbn Kesîr, *Tefsîr,* XI, 201.

[27] Muhammed Tahir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), X, 80.

[28] Atmaca, *Hz. Ömer'in Kur'ân Anlayışı*, 77.

muvafakat etmesi, onun hükmüne uygun görüş beyan etmesi demektir.[29] Ancak bu durumda şu istifham noktasının vuzuha kavuşturulması gerektiğini düşünmekteyiz: Şayet âyetler, Hz. Ömer'in görüşünü desteklemişse, Hz. Peygamber'in neden bu emri yerine getirmediği haklı bir soru olarak cevabını beklemektedir. Diğer bir ifadeyle Enfâl Sûresi 70. âyette Müslümanların ellerinde esir bulunduğu ve onları fidye karşılığında serbest bırakıldıkları ifade edilmesine rağmen 67. âyette esirlerin öldürülmesi kastedilmiş olsaydı, Resûllullah bunu tereddütsüz bir şekilde uygulamaz mıydı? Böyle bir durum gerçekleşmediği için ilgili âyetin esirlerin öldürülmesine yönelik herhangi bir hüküm ihtiva etmediğini söylemek mümkündür.

II. Enfâl Sûresi 67. Âyetin Mensûh Olduğu ile İlgili Görüşler

Nesih çerçevesinde ele alınan Enfâl Sûresi 67. âyeti; Muhammed Sûresi 4 veya Enfâl Sûresi 69 veyahut Tevbe Sûresi 5. âyetiyle neshedildiği yönünde farklı değerlendirilmelere konu olmuştur. Sözgelimi İbn Abbas'tan yapılan şu nakilden Muhammed Sûresi 4. âyetin Enfâl Sûresi 67. âyeti neshettiği anlaşılmaktadır: Bu âyet (Enfâl Sûresi 67. âyeti), Bedir günüyle ilgilidir. Müslümanlar, o zamanlar zayıftı. Ne zamanki çoğalıp güçlendiler, Allah Teâlâ Muhammed Sûresi 4. âyetini indirdi: "*Ya karşılıksız ya da fidye alarak serbest bırakın.*"[30] Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından neşredilen *Kur'ân Yolu* adlı çalışmada Enfâl Sûresi 67. âyetin tefsirinde: "Esir alınmadan bütün düşmanların öldürülmesi hükmü, şüphe yok ki tarihi şartlara bağlı bir zaruretten, İslâm'ı koruma amacından kaynaklanıyordu, yoksa Allah'ın devamlı hükmü bu değildi. Savaşta gerekirse esir de alınacaktı, sonra bunlara adalete uygun şekilde işlem yapılacaktı"[31] ifadesi ile aynı çalışmanın Muhammed Sûresi 4. âyetin tefsiri kısmında yer verilen: "Daha sonra inen Muhammed 4. âyeti ise aynı hükmü teyit ettikten sonra esirlere nasıl davranılacağını açıklamaktadır",[32] şeklindeki izahat birlikte değerlendirildiğinde,

---

[29] Ensari, "Şiî Müfessirlerin Muvâfakât-ı Ömer Örneklerine Yaklaşımı", 576.

[30] İbn Ebî Hâtim Abdurrahman b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm musneden an Rasûli'l-Allah ve's-sahâbeti ve't-tâbiîn*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1997), V, 1732-1733. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, thk. Süleyman b. İbrahim (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1991), III, 11; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, XIII, 59.

[31] Hayrettin Karaman, vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), II, 709.

[32] Karaman, *Kur'ân Yolu*, V, 47.

Enfâl Sûresi 67. âyetin hükmü, Muhammed Sûresi 4. âyeti ile neshedildiği görüşü ortaya çıkmaktadır.

Enfâl Sûresi 67. âyetin, aynı sûrenin 69. âyeti ile neshedildiğini belirten Cessâs (öl. 370/981), bu görüşünü şöyle temellendirmiştir: Esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılması, 67. âyette belirtildiği üzere yasak olduğu halde, Hz. Peygamber Bedir esirlerini fidye karşılığında salıverdi. Bu da ilgili âyetin 69. âyetle neshedildiği göstermektedir.[33]

Son olarak Muhammed Reşîd Rızâ'nın (öl. 1935) Tevbe Sûresi'nde geçen (وَخُذُوهُمْ) ifadesi, esir alın anlamındadır, bu ifade, Enfâl Sûresi 67. âyette sözü edilen esir alma yasağını kaldırmıştır,[34] şeklindeki sözünden onun ilgili âyet hükmünün, Tevbe Sûresi 5. âyet ile uygulamadan kaldırıldığı görüşünde olduğunu göstermektedir.

III. Âyetlerin Anlamına Dair Farklı Yaklaşımlar

Âyetlerin sebeb-i nüzulü bağlamında nakledilen rivayetlere ve diğer âyetler ile nesih ilişkisini ana hatlarıyla ele aldıktan sonra âyetlerin anlamına dair farklı yaklaşımlara yer vermeye çalışacağız.

Enfâl Sûresi 67-69. âyetler şöyledir:

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللهَ اِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Bu âyetlerin anlamına dair farklı görüşleri, aşağıdaki başlıklar altında irdeleyeceğiz.

A. Âyetlerin Fidye ve Ganimet Almak ile İlgili Olduğu

Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) ile Taberî'nin (öl. 310/923) içinde bulunduğu birçok tefsir âlimine göre ilgili âyetler, Bedir Gazvesi'nde alınan esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılmaları üzerine nazil olmuştur.[35] Bu nedenle tefsir kaynaklarında âyetlerin açıklamasında Hz. Peygamber'in esirler konusunu sahabeyle istişare ettiğine dair muhtelif rivayetlere yer verilmiştir.[36]

[33] Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık Kahmavî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1992), IV, 259.

[34] Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), X, 198.

[35] Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ân hakâiki ğavamidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîli fî vucûhi't-te'vîl*, thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd., (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 2/598; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, X, 72.

[36] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 2/129-130; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IX, 273-274.

Bu görüşü benimseyenlere göre Enfâl Sûresi 67. âyette geçen *itâb*ın kimlere ve neden yapıldığı hususunda farklı yaklaşımlar serdedilmiştir. Birçok müfessire göre Enfâl Sûresi 67. âyetteki *itâb*, sahabenin Hz. Peygamber'e esirleri fidye karşılığında serbest bırakmayı teklif etmeleri üzerine yapılmıştır.[37] Bu durumda *itâb*, gerçek anlamda Hz. Peygamber'e değil; ganimeti arzulayanlara yapılmıştır. İbn Âşûr (öl. 1973), bu hususta şöyle der: Savaşta esir alındığı için bunu yasaklamak makul değildir. Bu durumda esaretin izini silmek gerekir. O da onları öldürmek veya karşılıksız serbest bırakmaktır. Karşılıksız salıverme Enfâl Sûresi 67. âyette belirtilen düşmanı etkisiz hale getirinceye kadar şeklindeki gaye ile çeliştiği için geriye sadece öldürmek kalır. Müslümanlar için zayıf oldukları durumlarda evla olan da budur.[38] Daha sonra Müslümanların çoğalması üzerine karşılıksız veya fidye karşılığında serbest bırakmayı emreden Muhammed Sûresi 4. âyeti nazil oldu.[39]

Diğer yandan bazı tefsir âlimlerine göre (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ) ifadesi nehiy değil, nefiy bildirmektedir.[40] Bu görüşte olan âlimler, ibarenin (نبي) şeklinde nekre bir kalıpla kullanılmasının ise bu hükmün önceki peygamberlerin savaşlarında da geçerli olduğuna işaret ettiğini belirtmişlerdir.[41] Enfâl Sûresi 12 ile Muhammed Sûresi 4. âyetlerine atıfta bulunup Müslümanların Bedir günü müşrikleri öldürmekle emrolunduklarını belirten Cessâs, Enfâl Sûresi 67-68. âyetlerle ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: Çok sayıda müşriki öldürdükten sonra fidye almak helaldir. Çünkü âyetin açık ifadesi gösteriyor ki ganimet ve esir almak, ancak bu şartlar altında helaldir. Sahabe ise Bedir günü ganimet ve esir aldılar ve daha sonra esirlerden fidye istediler. Onların bu davranışı, Allah'ın esirlere dair hükmüne uygun olmadığı için kınandılar. Bu nedenle Enfâl Sûresi 67. âyette esir alma ve onları fidye karşılığında serbest bırakma yasağı, aynı sûrede yer alan 69. âyetle neshedildi ve Hz. Peygamber esirlerden fidye aldı.[42]

---

[37] Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, X, 72.

[38] İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, X, 74.

[39] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 598.

[40] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, X, 74.

[41] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 125; Mâtürîdî Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm te'vîlâtu ehli's-sunne,* thk. Mücdî Basullûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), V, 258; Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut:Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), X, 33; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* X, 74.

[42] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* IV, 259.

Âyetleri Hz. Peygamber'in ismeti bağlamında ele alan Fahreddin er-Râzî, Enfâl Sûresi 67-68. âyetlerle ilgili bir soruya verdiği cevapta özetle şu tespitlerde bulunmuştur: Enfâl Sûresi 67. âyette zikredilen (حَتَّى يُثْخِنَ) ifadesi, öldürmek ve şiddetli korku salmak anlamını barındırmakla beraber bunun muktezası bütün insanları öldürmek değildir. Bu da arzda *ishân*da bulunulduktan sonra esir almanın meşrû olduğunu göstermektedir. Zaten sahabe de savaşta düşmandan pek çok kişiyi öldürdükten sonra bir grubu esir almıştı. Dolayısıyla bu âyet, esir almanın caiz olduğunu gösterir. Aslında Muhammed Sûresi 4. âyeti de bu anlamı desteklemektedir.[43]

Razî'nin bu açıklamasına göre ne Hz. Peygamber ne de sahabe, *itâb*ı gerektirecek bir eylemde bulunmışlardır. Ancak, âyette geçen *itâb*ın[44] ve *azab*[45] tehdidinin sebebini açıklama sadedinde Râzî'nin aşağıdaki değerlendirmesi yukarıda yer verilen ifadeleriyle çeliştiğini söylemek mümkündür: Bilinen belli bir ölçüte bağlı olmayan arzda *ishân*da bulunmaktan amaç, kâfirlerin kalplerine korku salmak ve onları bir daha müminlerle savaşmaya cüret etmeyecek derecede çok sayıda öldürmektir. Öldürme işinin bu aşamaya ulaşıp ulaşmadığı ise ictihada bırakılmış bir konudur. Belki de Hz. Peygamber, zann-ı galip ile savaşta öldürülenlerle durum öyle olmasına rağmen amacın hâsıl olduğuna hükmetmiştir! Öyleyse bu, nassın varid olmadığı bir meselede yapılan ictihadda meydana gelmiş bir hatadan ibarettir. Aslı itibariyle bir günah ve masiyet bulunmadığı halde bu sebepten dolayı buna bir cezanın terettüp etmiş olması yerinde ve uygundur.[46]

Râzî, ilgili âyetlerin tefsiri bağlamında başka bir itiraza cevaben şöyle demiştir: Nakledildiğine göre sahabe, müşrikleri bozguna uğratıp; onlardan büyük bir grubu öldürmüş, kaçanların da peşine düşmüştü. Sahabe, Hz. Peygamber'den uzaklaştıktan sonra o kimseleri esir aldılar. Haddi zatında Hz. Peygamber, sahabenin esir almaya yöneldiklerini, ancak kendisinin huzuruna geldikten sonra öğrenmiştir. Bu durumda Hz. Peygamber ne esir almış ne de esir alınmasını emretmiştir.[47] Bu ifadelere göre ictihadda yapılan hata değil, *ishân*da bulunmadan esir alındığı için kınanma söz konusu olmuştur.

---

[43] Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-kebîr* (b.y: Dâru'l-Fikr, 1981), XV, 205-206.
[44] el-Enfâl 8/67.
[45] el-Enfâl 8/68.
[46] Râzî, *Tefsîru'l-kebîr,* XV, 206.
[47] Râzî, *Tefsîru'l-kebîr,* XV, 206.

Râzî'nin, bazı rivayetlerde geçen "Hz. Peygamber'in ağlamasının" sebebini aşağıdaki şekillerde açıklaması da yukarıda geçen ifadeleriyle çeliştiği kanaatini oluşturmaktadır:

1. Hz. Peygamber, sahabeden bazılarının Allah'ın kâfirleri öldürme emrine muhalefet ederek esir almayı tercih etmeleri sebebiyle ilâhî bir azabı hak etmiş olmalarından dolayı ağlamıştır.

2. Hz. Peygamber, ictihadda hataya düştüğü için ağlamıştır.[48]

Âyetleri henüz helal kılınmayan fidye ve ganimetle irtibatlandıranlara göre Enfâl Sûresi 67. âyette zikredilen (حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ) ibaresi, çok sayıda öldürmek anlamındadır.[49] Bu anlamın, sözcüğün yapısından değil, âyetlerin sebeb-i nüzulü bağlamında nakledilen rivayetlerden hareketle verilmiş olduğunu belirten[50] Reşîd Rızâ, İbn Abbas ile Buhârî'nin (öl. 256/870) yeryüzünde galip olana kadar meâlindeki açıklamayı tercih etmiştir. Çünkü yeryüzünde hâkim olmadan ve güç kazanmadan esir almak, Müslümanların zayıflamasına veya düşmanın güçlenmesine yol açabilir.[51] Muhammed Sûresi 4. âyette geçen *ishân* ise savaş meydanındadır. Bu da ancak yeryüzünde hâkimiyet kurduktan sonraki dönemde olur.[52] Reşîd Rızâ, tefsirinin başka bir yerinde ise özetle şu görüşleri serdetmiştir: Enfâl Sûresi 67-68. âyetleri, Hz. Ömer'in haklı olduğunu göstermektedir. Allah'ın hükmünde bir değişiklik meydana gelmemiştir. Çünkü esir almak ve fidye ile serbest bırakmak *ishân*da bulunma şartına bağlıdır. Ancak Bedir günü *ishân*dan önce esirler fidye ile serbest bırakıldıkları için vahiyle, Nebî'ye *itâb*ta bulunulmuştur.[53]

Reşîd Rızâ'ın bu açıklamalarına göre Enfâl Sûresi 67-68. âyetleri gereği, yeryüzünde İslâm hâkim olana dek savaş esirlerini öldürmek gerekir. Hz. Ömer'in haklılığı da muhtemelen bu anlamdadır. Hâkimiyet kurulduktan sonra ise Muhammed Sûresi 4. âyeti uyarınca esirleri karşılıksız veya fidye karşılığında serbest bırakmak gerekir. İki âyet arasında görünürde var olan çelişki ancak böyle giderilmiş olur. Reşîd Rızâ, Muhammed Sûresi 4. âyetini, Enfâl Sûresi

[48] Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, XV, 207.
[49] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IX, 271-273; İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 433; Semerkandî Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Bahru'l-'ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavved vd., (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), II, 26.
[50] Reşîd Rızâ, *Menâr*, X, 96.
[51] Reşîd Rızâ, *Menâr*, X, 96.
[52] Reşîd Rızâ, *Menâr*, X, 97.
[53] Reşîd Rızâ, *Menâr*, X, 117.

67-68. âyetlerden sonra nazil olduğunu kabul ettiğinden dolayı zorunlu olarak böyle bir görüşü benimsediği görünmektedir. Ancak Reşîd Rızâ da diğer pek çok tefsir âlimi gibi Enfâl Sûresi 67-68. âyetlerinin nüzulünden sonra neden uygulanmadığını açıklayamamıştır.

Enfâl Sûresi 67. âyeti fidye ve ganimetle irtibatlandıranlar, 68. âyette geçen (كتاب) sözcüğünü, farklı şekillerde izah etmişlerdir.[54] İlgili açıklamalar şöyledir:

1. Allah'ın hiçbir toplumu kendilerini koruyacakları şeyleri göndermedikçe onlara azap etmeyeceği hükmü.[55]

2. Allah'ın Hz. Muhammed aralarındayken hiçbir topluma azap etmeyeceği hükmü.[56]

3. Allah'ın ganimetleri[57] veya aldıkları fidyeyi helal kılacağı hükmü.[58]

4. Bedir ehline azap etmeyeceği hükmü.[59]

5. Kişinin bilmeyerek yaptığı hatasından sorumlu tutulmayacağı hükmü.[60]

6. Kur'ân-ı Kerim.[61]

Kanaatimizce Müslümanların henüz helal kılınmayan ganimet mallarını aldıkları için kınandıkları yorumunda bulunmak ve âyette geçen *kitâb* sözcüğünü ganimet konusuyla ilişkilendirmek isabetli değildir. Çünkü kaynaklarda belirtildiğine göre Bedir Gazvesi'nden önce Abdullah b. Cahş (öl. 3/624), Hz. Peygamber'e ganimetten 1/5 oranında pay verdikten sonra geri kalanı, seriyyeye katılanlar arasında bölüştürmüştür. Bu da ganimetlerin, Bedir Gazvesi'nden önce helal olduğunu göstermektedir.[62] Ayrıca aynı olaya ilişkin

---

[54] Ensari, "Şiî Müfessirlerin Muvâfakât-ı Ömer Örneklerine Yaklaşımı", 588-589.

[55] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* V, 1735; Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* IX, 276, 281; İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 2/435; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* X, 78; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 601.

[56] Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* X, 79.

[57] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* V, 1734; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 126; Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* IX, 276, 277-278; İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* II, 435; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* X, 78; Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*, tlk: Seyit b. Abdulmaksûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), II, 333; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm,* II, 26.

[58] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 601.

[59] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* IX, 276, 280-281; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* V, 1735; Mâverdî, *en-Nuket*, II, 333; Zemahşerî, *el-Keşşâf,*, II, 601.

[60] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* IX, 282; Mâverdî, *en-Nuket,* II, 333; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 598.

[61] Mâverdî, *en-Nuket,* II, 333.

[62] İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* II, 435.

Bakara Sûresi 217. âyette, alınan esirlerin fidye ile salıverilmeleri sorun olarak anlatılmamıştır. Müfessir Seâlibî (öl. 875/1471) de ganimetlerin Bedir'den önce helal olduğuna tefsirinde işaret etmiştir.[63] Reşîd Rızâ ise *kitâb* sözcüğünün ganimetlerin helal kılınması bağlamında yorumlanmasına itiraz ederek böyle bir görüşü ganimet ile fidyeyi birbirine karıştırmak olarak nitelemiştir. Çünkü Enfâl Sûresi'nin baş tarafında geçtiği üzere ganimet zaten daha önce helal kılınmıştı.[64]

Enfâl Sûresi 67. âyeti fidye ile ilişkilendiren müfessirler, 68. âyette geçen (فِيمَا أَخَذْتُمْ) ifadesini, alınan fidye[65] veya ganimet[66] olarak açıklamışlar.

Bu âyetlerle bağlantılı olarak, nassın varid olmadığı meselelerde Hz. Peygamber'in ictihad edip etmediği konusunu incelemek istiyoruz. Nassın varid olmadığı konularda Resûl-i Ekrem'in ictihad yetkisinin olup olmadığı öteden beri tartışılagelmiştir.[67] Nebî'nin ictihadı, dünyevî ve şer'î meselelerle ilgili olanlar şeklinde iki kısımda ele alınmıştır. Birincisi, hiç tartışma konusu olmamış,[68] ikincisine, bazıları karşı çıkarken, diğer bazıları ise bunun vuku bulduğunu söylemişlerdir.[69] Konumuzla ilgili olarak Nebî'nin Bedir esirlerinden fidye alıp onları serbest bırakması bir ictihad mıdır? İctihad ise bunda bir hata yapıldı mı? Şayet yapıldıysa inen *itâb* âyetleriyle bu hata düzeltildi mi? şeklindeki sorulara farklı cevaplar verilmiştir.

Nassın varid olmadığı konularda Nebî'nin ictihad yetkisinin bulunduğunu düşünen Serahsî (öl. 483/1090 [?]), Cessâs, Âmidî (öl. 631/1233) ve Abdulazîz el-Buhârî (öl. 730/1330) gibi bazı âlimler, Enfâl Sûresi 67. âyeti bunun delilleri arasında zikretmişler.[70] Bu

---

[63] Seâlibî Abdurrahman b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru's-Seâlibî)*, thk. Ali Muhammed Muavved (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997, III, 155.

[64] Reşîd Rızâ, *Menâr,* X, 105.

[65] Abdülkerim el-Hatîb, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân* (b.y: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1970), II, 678.

[66] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* V, 1736; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 126.

[67] Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, tlk. Abdurrezzâk Afîfî (Riyad: Dâru's-Sami'î, 2003), IV, 200; Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtar eş-Şinkitî, *Def'u îyhâmi'l-idtirab ân âyati'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1996), 223.

[68] Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdussettar Ebû Gudde (Kahire: Dâru's-Safve, 1992), VI, 214.

[69] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1994), II, 525; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* 4/214; Şinkitî, *Def'u îyhâmi'l-idtirab*, 223.

[70] Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Efğanî (Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Maârif en-Nu'maniyye, ts.), 1/318, II, 131; Âmidî, *el-İhkâm,* 4/201; Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr ân usûl Fahri'l-İslâm el-Bezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî,

görüşü muasır pek çok âlimde de görmek mümkündür.[71] Buna mukabil Cüveynî (öl. 478/1085), söz konusu âyeti delil göstererek Hz. Peygamber'in ictihadla hüküm verdiği iddiasında bulunmanın Allah'a iftira olduğunu belirtmiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in ictihadla hüküm verdiğini söylemek, onun hata yaptığını kabul etmek anlamına gelmektedir.[72]

Âyette niçin kınama var ve nassın varid olmadığı bir konuda ictihad eden kınanır mı? şeklindeki sorulara ise farklı cevaplar verilmiştir. Mesela nassın varid olmadığı bir konuda Nebî'nin ictihad edebileceğini kabul edenler, Enfâl Sûresi 69. âyeti delil getirerek esirlerin fidye ile serbest bırakılmasının doğru bir ictihad olduğunu belirtirler. Bu yaklaşıma göre fidye almak ruhsattır. Enfâl Sûresi 67. âyette sözü edilen *itâb* ise azimete binaen yapılmıştır. Çünkü esirlerle ilgili önceki hüküm fidye almaksızın karşılıksız bırakmak veya öldürmekti. Buna göre fidye almanın mubah kılınacağı sözü olmasaydı, Müslümanları büyük bir azap yakalardı.[73] Cessâs'a göre âyette sözü edilen *itâb*, Rasûl-i Ekrem'den önceki peygamberler ile ilgilidir. Çünkü onların şeriatına göre arzda *ishân*da bulunmadan esir almak yasaktı. Oysa Allah Teâlâ, Hz. Muhammed'e esir almayı ve ganimetleri helal kıldı. Dolayısıyla sadece önceki nebîler veya Hz. Peygamber de bu hitabın muhatabıdır. Zira önceki peygamberlere esirleri öldürmek veya sadece karşılıksız bırakmak helaldi. Ancak Enfâl Sûresi 68. âyetiyle diğer peygamberlerin aksine sadece Nebî'ye esirlerden fidye alınması helal kılındı.[74] Âmidî ise *itâb*ın nedenini şöyle açıklamaktadır: Olabilir ki Nebî, vahiyle bütün esirleri öldürmek, serbest bırakmak veya fidye ile salıvermek arasında muhayyer bırakılmıştı. Sahabe ise sadece bazılarının serbest bırakılmasını teklif etmelerinden dolayı çoğul kalıbında gelmesine rağmen, Rasûlullah'a değil, bu tayinde bulunanlar kınandılar.[75]

Nassın varid olmadığı bir konuda Nebî'nin ictihadda bulunduğu kabulünü Allah'a iftira olarak addeden Cüveynî ise şöyle demektedir: Rasûlullah, esirleri öldürmek, karşılıksız serbest bırakmak, fidye almak ve köleleştirmek arasında muhayyer

ts.), III, 83; Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl,* thk. Acîl Casım en-Neşmî (Kuveyt: Dâru İhyâi't-Turâs Vizaretu'l-Evkaf, 1994), IV, 33.

[71] bkz. Ahmed Keleş, *Hadislerin Kur'ân'a Arzı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 194; Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDVY., 2016), 108, 227, 246.

[72] İmamu'l-Harameyn Abdulmelik b. Abdullah el-Cuveynî, *el-Telhîs fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nebâlî vd., (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1996), III, 407-408.

[73] Buhârî, *Keşfu'l-esrâr,* IV, 30.

[74] Cessâs, *el-Füsûl,* IV, 305-306.

[75] Âmidî, *el-İhkâm,* IV, 204.

bırakılmıştı. Fakat sahabenin veya onlardan bazılarının bu alternatifler arasında tercih yapmanın ötesinde kesin fikir beyan etme aşamasına geldikleri için Allah tarafından cezalandırıldılar. Ayrıca Enfâl Sûresi 67. âyeti Nebî'nin suçsuz olduğunu bildirmesine rağmen o, bizzat kendisini de *itâb*ın içine koyarak sahabeye şöyle hitap etti: Siz dünya malını istiyorsunuz. Malum olduğu üzere Rasûlullah'a bu şekilde hitap edilmez. Çünkü yeryüzünün bütün hazineleri ona arz olunmasına rağmen kendisi bunları tereddütsüz geri çevirmişti.[76]

Yukarıda işaret edilen vahyin Hz. Ali'den nakledilen, Cebrail, Hz. Peygamber'e gelip Bedir esirleri konusunda arkadaşlarını serbest bırak. İsterlerse esirleri öldürür veya fidye alırlar, ancak bir sonraki yıl aldıkları fidye sayısınca kendilerinden öldürülür. Sahabe ise Bedir esirlerinden fidye alıp Uhud'da öldürülmeyi seçtiler.[77] meâlindeki rivayetin kaynaklık etmiş olması muhtemeldir. Hatta bu rivayetten hareketle esirleri öldürmenin şer'î bir hüküm olduğu ileri sürülmüş ve Hz. Ömer'in esirlerin öldürülmesini teklif etmiş olması da bu görüşü destekler bir mahiyete sahip olduğuna dikkat çekilmiştir. Buna göre hem Rasûlullah'ın sahabeyle istişaresi hem de Hz. Ömer'in teklifi, esirleri öldürme seçeneğinin varlığını göstermektedir.[78] Hz. Ebû Bekir'e göre *ishân* şartı hâsıl olmuştu, ancak Hz. Ömer ile diğer bazı sahabeye göre ise bu şart hâsıl olmadığı için esirlerin öldürülmesini teklif etmişlerdi. İstişare de bu hususta yapılmıştı.[79] Dolayısıyla istişarenin gerçekleştiği bu olay, şer'î bir niteliğe sahip olmadığı için Hz. Peygamber'in bu konudaki ictihadının da şer'î bir mahiyetinden bahsedilemez.[80] Netice itibariyle Hz. Peygamber'in, Bedir esirlerinden fidye almasını ictihad olarak değerlendirmek isabetli değildir.[81] Çünkü fidye alınması veya esirlerin öldürülmesi arasında serbest bırakıldığından[82] Rasûllulah, hem hikmet hem de maslahata binaen tercihini fidyeden yana kullandı. Bu tercihte evla olanın hilafına hareket edildiği için *itâb* tahakkuk etti.[83]

---

[76] Cüveynî, *el-Telhîs*, III, 409.
[77] Tirmizî, "Siyer", 18.
[78] Ebû Umeyr Fayiz Abdülfettah Ahmed, "Merviyyâtu istişarti'n-Nebî bi şa'ni esrâ Gazveti Bedri'l-Kübrâ beyne'l-Musbitîn ve'n-Nâfîn", *Mecelletu'l-Cami'ati'l-İslâmiyye li'd-dirasât el-İslâmiyye*, Gazze XIII, 1 (2005), 122.
[79] Ebû Umeyr, "Merviyyâtu İstişarti'n-Nebî", 123.
[80] Ebû Umeyr, "Merviyyâtu İstişarti'n-Nebî", 124.
[81] Muhammed Fevzî Feydullah, "Fidâu esrâ Bedir" *Mecelletu'l-va'yi'l-İslâmî*, Kuveyt XVII, 197 (1981), 56.
[82] Feydullah, "Fidâu esrâ Bedir", 60.
[83] Feydullah, "Fidâu esrâ Bedir", 61.

Bu bağlamda resûl ve nebî kavramlarını tetkik edip aralarındaki farka değinmek istiyoruz. Yaygın anlayışa göre, vahiy yoluyla kendisine kitap ve şerîat verilip bunları insanlara tebliğ etmesi istenilen kişiye resûl; resûllere indirilen kitap ve şerîatı tebliğ etmesi için kendisine vahiy gelene de nebî denilir. Buna göre her resûl nebîdir, fakat her nebî resûl değildir. Bununla beraber her iki kavram arasında fark olmayıp Kur'ân'da müteradif olarak birbirinin yerine kullanıldığını belirtenler de olmuştur.[84] Buna mukabil nebî ve resûl kavramlarına dair belirtilen şu hususlara katıldığımızı belirtmek isteriz: Nebî, vahiy alan ve kendisine kitap indirilen, bundan dolayı da değeri yükseltilmiş kişidir. Buna göre, nebîlik bir makamdır. Bu kavramın içerisine, Nebî'nin şahsı da dâhildir. Bunun için Kur'ân'da resûle itaat emredilirken nebîye mutlak itaati emreden herhangi bir âyet yoktur. Ayrıca nebî vasfı, vahiy alma yönünün yanı sıra insanî yönünü de ifade eder. Resûl vasfı ise genelde risaletin tebliğ yönünü ilgilendirmektedir. Nebî olan resûller bu yönüyle korunmuşlardır. Âyetleri tebliğ ederken hata yapmaları söz konusu değildir. Bu nedenle hatalarının bildirildiği âyetlerde resûl değil, hep nebî sözcüğü kullanılmıştır.[85] Enfâl Sûresi 67. âyette resûl yerine, nebî sözcüğünün kullanılmış olmasının esprisi bu olsa gerektir.

B. Âyetlerin Esir ve Ganimet Almak ile İlgili Olduğu

Yukarıda ifade edilenlerden farklı olarak diğer bazı müfessirlere göre Müslümanlar, savaş meydanında düşmanı tam hezimete uğratmadan esir aldıkları için Enfâl Sûresi 67. âyette belirtilen *itâb*a muhatap oldular.[86] Buna göre âyette sözü edilen kınama, esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılmasıyla bağlantılı değildir. Aksine savaş meydanında yapılan hata ile ilgilidir. Enfâl Sûresi 68. âyette geçen *kitâb*, Allah'ın Müslümanlara verdiği zafer sözü; *azab* ise düşmandan gelebilecek sıkıntı veya yenilgi anlamındadır.

Bu görüşü benimseyenler arasında da *itâb*ın kime veya kimlere yapıldığı hususunda farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bazı tefsir kaynaklarında (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ) ile (مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ) ifadeleriyle Hz. Peygamber'in

[84] Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 203-204; Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-Te'vîl*, Yayına Hazırlayan: Muhammed Abdurrahman el-Mar'eşli (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî-Muessesetu't-Tarih el-Arabî, ts.), IV, 75.

[85] Fatih Orum, *Kur'ân'ı Anlama Usûlü* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınlar, 2015), 233-235.

[86] Muhammed İzzet Derveze, "el-Kavaidu'l-Kur'âniyye ve'n-nebevîyye fî tanzimi's-silati beyne'l-muslimîn ve gayrihim: Hukmu esra'l-harbi fi'l-İslâm", *Mecelletu'l-Va'yi'l-İslâmî Kuveyt* IV, 46 (1968), 9.

kastedildiği, ancak nekre haliyle *itâb*, doğrudan Hz. Peygamber'e yapılmadığı kaydedilmiştir. Bu sebeple cümlede muzaf takdir edilerek anlamın hiçbir Peygamber'in arkadaşı veya taraftarı şeklinde olduğu belirtilmiştir.[87] Bu da (تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا) ifadesinde çoğul kipinin kullanılmasına bağlanmış ve şöyle denilmiştir: Hz. Peygamber, savaş esnasında esir alınanların sağ bırakılmasını istemediği gibi dünya malını da arzulamamıştı. Aksine bunu, savaşçılar istemişti.[88] Diğer bazı müfessirler ise kelamın zahirine aykırı olacağından böyle bir takdire itiraz etmişlerdir.[89]

Râzî, *itâb*ın doğrudan Hz. Peygamber'e yapılmadığı tezinden hareketle Hz. Peygamber'in, haram kılınan fidye alma kararından dolayı kınandığı şeklindeki itiraza şöyle cevap vermektedir: Fidyenin alınmasının haram kılınmış olmasını kabul etmiyoruz. Allah'ın (تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللّٰهُ يُرِيدُ الْاٰخِرَةَ) buyruğuna gelince, bunu, iki şekilde izah edebiliriz:

1. Bu ifadeden maksat, fidye almak maksadıyla esir almanın kınanmasıdır. Yoksa bu, fidye almanın mutlak manada haram kılındığını göstermez.

2. Sahabe, fidyeyi Müslümanlara destek sağlamak, İslâm'ı kuvvetlendirmek gayesiyle talep etmişlerdi. Oysa âyet, fidyeyi, sırf dünya geçimliği sebebiyle talep eden kimseleri tenkit etmektedir.[90]

Râzî'nin bu açıklamasına göre kınamanın asıl sebebi, alınan esirlerdir. İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) de Ebû Bekir el-Keysanî'den yaptığı nakille bu gerçeğe işaret etmiştir.[91] Tefsir âlimlerinden Semerkandî'nin (öl. 373/983) Dahhâk'tan yaptığı şu nakil de bu görüşü destekler mahiyettedir: Bedir günü müşrikler yenildiler. Sahabe, öldürülenlerden geriye kalanları toplamakla meşgul olup savaşmayı bırakınca Hz. Ömer, Rasûlullah'a gelip şöyle dedi: "Arkadaşlarının yaptıklarını görüyor musun? Savaşmayı bıraktılar ve düşmandan arta kalanlara yöneldiler. Müşriklerin atlılarından gelebilecek ani bir baskından korkuyorum." Bunun üzerine (تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا) âyeti nazil oldu. Yani siz savaşmayı bırakıp ganimetleri mi

[87] Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*, thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd., (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), IV, 513; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* X, 33.
[88] Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abduşşâfî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), II, 551; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhit,* IV, 513-514.
[89] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* X, 34.
[90] Râzî, *Tefsîru'l-kebîr,* XV, 207.
[91] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, V, 257.

istiyorsunuz? Oysa Allah (وَاللّٰهُ يُرِيدُ الْاٰخِرَةَ) düşmanın yenilgiye uğratılmasını ve İslâm'ın hâkim olmasını istiyor.[92]

Âyetlerin savaş meydanındaki durumla alakalı olduğuna dair diğer bir nakil ise şöyledir: Müslümanlar, ganimet toplamaya ve esir almaya başladıklarında Hz. Peygamber, Saʿd bin Muâz'ın yüzünde bir hoşnutsuzluk ifadesi gördü. Hz. Peygamber'in "Ey Saʿd, Müslümanların bu davranışını onaylamaz görünüyorsun" demesi üzerine Saʿd'ın şöyle cevap verdiği haber verilmiştir: "Evet, ey Allah'ın Rasûl'ü. Bu, müşriklere karşı Allah'ın bize lütfettiği ilk zaferdir. Bu nedenle, onların gücünü tamamen kırıp yerle bir etmek, onları esir alarak sağ bırakmaktan daha hayırlıdır bize."[93] Buna göre daha önce işaret edilen "Gökten azap inseydi Ömer hariç kimse kurtulmazdı" [94] veya "Ömer ve Saʿd b. Muâz hariç kimse kurtulmazdı"[95] meâlindeki rivayet bu bağlamda söylenmiş olması muhtemeldir.

Kınamanın doğrudan veya dolaylı olarak Hz. Peygamber'e yapıldığı görüşüne mukabil diğer bazı müfessirlere göre birinci derecede sahabeye yönelik olmakla birlikte bu *itâb*a Hz. Peygamber de dâhildir. Çünkü Saʿd, ona hatırlattığı halde o, durumun ani bir şekilde gelişmesinden dolayı sahabenin esir almalarına engel olmadı.[96] İbn Atıyye'ye (öl. 541/1147) göre Enfâl Sûresi 67. âyeti, fidye almakla alakalı değildir. Aksine sahabe, savaş meydanında *ishân*da bulunmadan esir aldıkları için bu âyetle kınanmışlar.[97] Tefsir âlimlerinden Seâlibî de ilgili *itâb*ın pek çok müfessire göre fidye almakla alakalı olduğuna değindikten sonra, son görüşün isabetli olduğunu ifade eder.[98] Öte yandan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Bedir ile Uhud savaşlarında yapılan hataları mukayese ederek şu önemli tespitte bulunur: Bedir Savaş'ında fidye maksadıyla esir

---

[92] Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, II, 27.

[93] Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm, *es-Sîretu'n-nebevîyye* (Kahire: Dâru'l-Fecr, 2010), II, 216; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk (Târîhu't-Taberî)*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.), II, 449; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*, thk. Şuayb el-Arnavut ile Abdülkadir el-Arnavut (Beyrut: Muessestu'r-Risâle – Mektebetu'l-Menâri'l-İslâmiyye, 1994, III, 184-185; Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayanî vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), II, 185.

[94] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil,* II, 129-130; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* X, 74; Reşîd Rızâ, *Menâr*, X, 104.

[95] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* IX, 82-283; Taberî, *Tarîhü't-Taberî*, II, 477; İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* II, 436; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 600; Râzî, *Tefsîru'l-kebîr,* XV, 204.

[96] Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân,* III, 155; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* X, 71.

[97] İbn Atıyye, *Muharraru'l-vecîz,* II, 551.

[98] Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân,* III, 155.

tutmakla meşgul olmak büyük bir tehlike idi. Çünkü henüz düşman ordusu üzerinde tam bir hâkimiyet sağlanmış değildi. O sırada düşmanın biraz uyanık davranması Müslümanlara büyük bir felaket getirebilirdi. Fakat Allah onları korudu. Bu ince noktaya dikkat edilmediği için daha sonra Uhud Gazvesi'nde bunun çok zararı görüldü.[99] Uhud'a benzer bir durum, Huneyn Gazvesi'nde meydana gelmişti.[100]

Sebeb-i nüzul bağlamında nakledilen bazı rivayetlerden hareketle âyetlerin, tefsir âlimleri tarafından farklı şekillerde yorumlandığını belirten Tabâtabâî (öl. 1981) ise şu değerlendirmede bulunur: Enfâl Sûresi 67. âyette sözü edilen kınama, esir alınması üzerine yapılmıştır. Aynı sûrenin 68. âyeti de anlamın bu olduğunu göstermektedir. Zira âyet, nazil olduğunda fidye değil, esir alınmıştı. Dolayısıyla *itâb*, esirlerden fidye almayı helal görmek veya almakla alakalı değildir. Enfâl Sûresi 69. âyeti de *itâb*ın esir almaya yönelik olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle Müslümanlar, ganimeti ve esirlerden fidye almayı istediler. Esir aldıkları için kınandılar, ancak daha sonra fidye almak amacıyla aldıkları esirler onlara helal kılındı. Hz. Peygamber, bu *itâb*ın kapsamında değildir. Zira o, esirlerden fidye alma veya onları öldürme hususunda Müslümanlarla istişarede bulunmamış ki sözü edilen *itâb* ona yönelik olsun. Ayrıca Hz. Peygamber'in sahabeye, müşrikleri esir almalarını tavsiye ettiğine veya buna razı olduğuna dair bir bilgi de nakledilmemiştir. Aksine muhacirler ve ensar öteden beri savaşlarda uygulanagelen esir almaya yöneldiler.[101]

Öte yandan İmam Mâtürîdî, Enfâl Sûresi 68. âyette zikredilen *kitâb* sözcüğünün aynı sûrenin başında geçen 5 ve 6. âyetlerle bağlantılı olabilme ihtimaline yer vermektedir. Bu durumda âyetin anlamı şöyledir: "Allah'ın iki tâifeden birine karşı size verdiği zafer sözü olmasaydı, Rasûlullah'la tartışmanızdan, savaşa çıkmakta ona muhalefet etmenizden ve kervanı istemenizden dolayı size azap dokunurdu."[102] Bazıları *kitâb*ın, Enfâl Sûresi 7. âyette geçen zafer sözü olduğunu belirtmiştir.[103] Diğer bazıları ise Hz. Peygamber'in Bedir

---

[99] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam vd., (b.y: Azim Dağıtım, ts.), IV, 254.

[100] Buhârî, "Cihâd", 52.

[101] Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Muessesetu'l-A'lemî li'l-Matbûat, 1997), IX, 138-139; ayrıca bkz. Recep Demir, "İtâb Ayetlerinin Şiî Yorumu: Tabâtabâi Örneği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* V, 4 (2016), 1063-1064; Ensari, "Şiî Müfessirlerin Muvâfakât-ı Ömer Örneklerine Yaklaşımı", 589-591.

[102] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* V, 258-259.

[103] Ebû Umeyr, "Merviyyâtu istişarti'n-Nebî", 127.

Gazvesi başlamadan önce yapmış olduğu şu duanın "Ya Rabbi! Bana va'd ettiğin yardımına sığınırım." Enfâl Sûresi 7. âyette geçen va'd olmalıdır demiştir.[104]

Mevdûdî, *kitâb*ın Muhammed 4. âyette geçen esir alabilirsiniz emri olduğu hususunda özetle şöyle demektedir: Allah, Bedir esirlerinden alınan ganimet mallarını helal kılmış ve fidye almalarından dolayı Müslümanlara bir ceza vermemişti. (لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللّٰهِ سَبَقَ) buyruğu, bu olaydan önce Kur'ân'da fidye almayı mubah kılan iznin gelmiş olduğunu açıkça göstermektedir.[105]

Enfâl Sûresi 68. âyette geçen *kitâb* kelimesinin, Rûm Sûresi 1-5. âyetlerle bağlantılı olduğu da belirtilmiştir.[106] Buna göre Enfâl Sûresi 7. âyette zikredilen (كَلِمَاتِهِ) ibaresi çoğul olduğu için Allah'ın bu hususta en az üç sözünün olması gerekir. Birincisi Romalılarla Perslilerin karşılaşacağı gün Müslümanların sevindirileceğidir (er-Rûm 30/1-5). İkincisi İsrâ Sûresi 76-77. âyetleri gereği müşriklerin Mekke'den çıkarılmasıdır. Üçüncüsü ise Bakara 191. âyeti gereği bu işi Müslümanların gerçekleştirmesidir.[107]

Kitâb kelimesinin Allah'ın daha önce müşriklere karşı Müslümanlara verdiği zafer sözü anlamında olduğunu ifade eden Ebû Hayyân (öl. 745/1344), (لَمَسَّكُمْ فِيما أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) ibaresinin Allah tarafından gelebilecek bir azap olmayıp Âl-i İmrân Sûresi 140[108] ile Nisâ Sûresi 104.[109] âyetlerde olduğu gibi düşmanınızdan size sıkıntı dokunurdu, anlamında olduğunu belirtmiştir.[110] Âlûsi de tefsirinde Ebû Hayyân'ın verdiği bu manaya değinmiştir.[111] Son olarak Râzî, Enfâl Sûresi 68. âyette geçen azabı, sahabenin, Allah´ın öldürme emrine muhalefet edip düşmanı savaşta öldürecekleri yerde, esir almakla meşgul olmalarına bağlamıştır.[112]

---

[104] İsrafil Balcı, *Hz. Peygamber'in Savaşlarında İlahi Yardım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 40.

[105] Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân,* V, 370.

[106] Abdulaziz Bayındır, https://www.suleymaniyevakfimeali.com/Meal/Enfal.htm#7 (erişim tarihi 16.03.2019)

[107] Bu bilgiler, Abdulaziz Bayındır başkanlığında devam eden ve henüz yayınlanmayan Kur'ân-ı Kerim Meal çalışmasından alınmıştır.

[108] "*Siz bir yara aldıysanız, karşınızdaki topluluk da vaktiyle öyle bir yara aldı. Bu gibi günleri, insanlar arasında döndürüp dururuz. Bu, Allah'ın inanıp güvenenleri bilmesi ve içinizden kimilerini şahit tutması içindir. Allah, yanlış yapanları sevmez*."

[109] "*Düşman topluluğunu kovalamakta gevşeklik göstermeyin. Siz acı çekiyorsanız, onlar da sizin gibi acı çekiyorlar. Üstelik sizin Allah'tan bir beklentiniz var. Onların böyle bir beklentileri de yok. Bilen ve doğru kararlar veren Allah'tır*."

[110] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît,* IV, 515.

[111] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* X, 33.

[112] Râzî, *Tefsîru'l-kebîr,* XV, 207.

Değerlendirme ve Sonuç

Müfessirlerin yaygın kanaatine göre esirlerle ilgili ilk düzenleme Enfâl Sûresi 67-69. âyetleri ile yapılmıştır. Birçok tefsir kaynağında âyetlerin açıklamasına dair Hz. Peygamber'in esirler konusunu sahabeyle istişare ettiğine dair muhtelif rivayetlere yer verilmiştir. Söz konusu rivayetlere göre Bedir Gazvesi'nde alınan esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılmaları üzerine nazil olan bu âyetler, Hz. Ömer'in esirlerle ilgili öldürme teklifini teyit etmiştir. Kaynaklarda yer alan ve genel itibariyle birbirini destekleyen söz konusu rivayetler bir bütün olarak ele alındığında, esirlerin fidye karşılığında serbest bırakıldığı veya henüz helal kılınmayan ganimet malları alındığı için Enfâl Sûresi 67-68. âyetlerinin nazil olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bununla bağlantılı olarak Enfâl Sûresi 67. âyette geçen (يثْخن) kelimesi, düşmanın gücünü ve kuvvetini kırmak amacıyla öldürmede aşırıya gitmek şeklinde açıklanmıştır. Âyette geçen kınamanın nedenine ve 68. âyette geçen (كتاب) ve (عذاب) sözcüklerinin anlamlarına dair farklı değerlendirilmelerde bulunulmuştur.

Buna karşın diğer bazı müfessirler, farklı rivayetlerden hareketle söz konusu âyetlerin esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılmasıyla değil, savaş meydanında yapılan hata ile ilgili olduğunu beyan etmişlerdir. Şöyle ki; savaş meydanında henüz düşmana karşı tam hâkimiyet kurulmadan esir almakla uğraşmak Uhud[113] ve Huneyn[114] gazvelerinde olduğu gibi hoş olmayan bazı durumların vuku bulmasına sebep olabilir. Müslümanlar bu noktaya dikkat etmedikleri için bazı sıkıntılarla karşılaşmıştılar. Kınamanın yer aldığı âyet, Müslümanların, Bedir Gazvesi'nde bu noktaya dikkat etmediklerini bizlere göstermektedir. Şayet Allah'ın daha önce vermiş olduğu va'd olmasaydı, savaş kuralları gereği Uhud Gazvesi'nde olduğu gibi[115] Müslümanlar Bedir'de de aynı sonuçla karşılaşacaklardı. Ancak Enfâl Sûresi 68. âyette ifade edilen Allah'ın daha önce Müslümanlara verdiği zafer sözünden dolayı, Uhud'taki sonuç[116] Bedir Gazvesi'nde yaşanmamıştır.

[113] Yazır, *Kur'ân Dili,* 4/254.
[114] Mehmet Nadir Özdemir, *Hz. Peygamber Döneminde Ganimet Uygulamaları* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 112.
[115] Uhud Gazvesi için bkz. Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamberin Savaşları ve Savaş Meydanları (İslâm Harp Tarihine Dâir Bir Tetkik)*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1991), 97.
[116] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhit,* 4/515; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 10/33.

Diğer yandan Hz. Peygamber'in savaş öncesinde ellerini havaya kaldırıp şöyle dua ettiğine: "Allah'ım! Bana verdiğin va'dini gerçekleştir. Allah'ım! Bana verdiğin va'dini yerine getir. Allah'ım! Bir avuç Müslümanı helak edecek olursan, artık yeryüzünde ibadet edecek kimse kalmaz"[117] dair rivayet ile Rasûlullah şu âyeti okudu: (سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ) *"Bütün bu toplananlar mağlup olup kaçacaklar"*[118] meâlindeki rivayet,[119] onun daha önce bir zafer sözü aldığı ve bu savaşta büyük bir beklenti içinde olduğunu göstermektedir. Bu zafer sözü, Mekke döneminde inen ve o dönemden itibaren Müslümanları beklenti içine sokan Rûm Sûresi'nin ilk âyetleri olmalıdır.[120] Nitekim Mekke'de inen Rûm Sûresi'nde Araplara çok yakın bir yerde[121] mağlup olan Bizanslıların,[122] Persleri üç ila dokuz yıl içerisinde yenecekleri bildirilmişti.[123] Hatta bu, Müslümanlar ile müşrikler arasında iddialaşmalara yol açmıştı.[124] Dolayısıyla Enfâl 7. âyette geçen Allah'ın verdiği söz, Rûm Sûresi'nde verilen yardım ve zafer sözü[125] olmalıdır. Ancak Allah'ın koymuş olduğu kurallar sebebiyle[126] Müslümanların Mekkelilerle savaşması gerekiyordu. Bu savaş neticesinde Allah'ın va'di mucibince galibiyeti ve müminler ordusunun Mekke'ye kadar gidip o gün Mekke'yi almasını istiyordu.[127] Çünkü ancak bu şekilde Mekkeli kâfirlerin direnci kırılarak İslâmî gelişim ve hareketin geniş alanlara yayılması sağlanabilirdi. Ancak hedef ticaret kervanı olduğu halde bazı Müslümanlar bu sefere çıkmada isteksiz davranmış[128] ve savaşmak yerine daha güçsüz olan kervanı elde etmek onlara daha cazip gelmişti.[129] Ebû Süfyân'ın aldığı tedbirlerle ticaret kervanı saldırı riskini atlattığı halde Mekkeliler savaşmakta ısrar ettiler.[130] Bedir

---

[117] Müslim, "Cihâd", 20 (1763).
[118] el-Kamer 54/45.
[119] Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 54.
[120] Fatih Orum, *Âyetlerin Başına Gelenler* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2017), 113-114.
[121] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* IX, 3086; Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* XXVIII, 447; Râzî, *Tefsîru'l-kebîr,* XXV, 97; Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezu Hecr li'l-Buhûsî ve'd-Dirasâti'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyye, 2003), IX, 580.
[122] er-Rûm, 30/2.
[123] er-Rûm, 30/3.
[124] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* XXVIII, 448; Râzî, *Tefsîru'l-kebîr,* XXV, 97; Süyûtî, *ed-Durru'l-mensûr,* IX, 581.
[125] er-Rûm 30/4-6.
[126] Muhammed 47/4.
[127] Abdullah Bayındır, "Allah'ın Elçisinin Örnekliği ve Nasr Suresi", *Kitap ve Hikmet Dergisi* 19 (2017), 42.
[128] el-Enfâl 8/5.
[129] el-Enfâl 8/7.
[130] İbn Hişâm, es-*Sîre en-nebîyye,* II, 208-209.

yakınında ordusuyla konaklayan Hz. Peygamber, Kureyş ordusunun Mekke'den çıkıp Bedir'e geldiğinden haberdar değildi.[131] Mü'minlerin gönülsüzlüğüne rağmen[132] Allah'ın, kesin karar verdiği sonuç ortaya çıksın[133] diye iki ordu Bedir'de karşı karşıya geldi. Mekkeli müşrikler, Müslümanlardan çok fazla oldukları halde Allah, kâfirleri Müslümanlara az,[134] göz kararıyla kendilerinin iki katı,[135] Müslümanları ise kâfirlerin gözünde olduğundan daha az gösteriyordu.[136] Allah, bütün bunları kesin karar verdiği sonucu ortaya çıkarmak için yapmıştı.[137] Ancak savaş meydanında henüz düşmana karşı tam bir hâkimiyet kurulmadan esir alındığı, yani Muhammed Sûresi 4. âyetine aykırı davranıldığı için Allah, Hz. Peygamber'i uyararak[138] kendisi dâhil Müslümanların hata yaptığını, ancak daha önce verilen zafer sözü[139] sebebiyle[140] göreceli bir zafer elde ettiklerini bildirdi.[141]

Enfâl Sûresi 67. âyeti, –nebî-resûl sözcükleri arasındaki ince farka dikkat edilmeden– bazı âlimler tarafından nassın varid olmadığı bir konuda yapılan ictihad ve Hz. Peygamber'in ismeti bağlamında ele alınmıştır. Ancak "Biri ictihad edip karar verdiği zaman, isabet ederse ona iki sevap; ictihadında hata ederse, ona da bir sevap vardır"[142] meâlindeki hadis ile ictihadda hataya düşülmesi halinde kınamaya muhatap olmanın bir çelişki olup olmadığı meselesinde ikna edici bir açıklamanın yapıldığı[143] söylenemez.

Enfâl Sûresi 67-68. âyetlerinin sebeb-i nüzulü bağlamında nakledilen rivayetlere gelecek olursak, hakkında açık âyet (Muhammed 4) olan bir konuda iddia edildiği üzere Hz. Peygamber'in istişarede bulunması imkânsızdır. Bu nedenle Rasûlullah'ın esirler konusunu sahabeyle istişare ettiği ve esirleri fidye karşılığında serbest bıraktığı için Enfâl Sûresi 67-68. âyetleri nazil olduğu şeklindeki rivayetler gerçek dışı olmalıdır. Şayet iddia edildiği üzere esirleri öldürmedikleri için kınanmış ve ilgili âyetler

131 Mustafa Fayda, "Bedir Gazvesi", *DİA.*, 1992, V, 326.
132 Bayındır, "Allah'ın Elçisinin Örnekliği", 43.
133 el-Enfâl 8/44.
134 el-Enfâl 8/43.
135 Âl-i İmrân 3/13.
136 el-Enfâl 8/44.
137 el-Enfâl 8/42, 44.
138 el-Enfâl 8/67.
139 er-Rûm 30/4-6.
140 el-Enfâl 8/68.
141 Bayındır, "Allah'ın Elçisinin Örnekliği", 43.
142 Buhârî, "İ'tisam", 21; Müslim, "Akdiye", 6 (1716).
143 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* X, 34.

Hz. Ömer'in görüşünü teyid ettiyse, o zaman bu emrin neden yerine getirilmediği sorusunun cevaplandırılması gerekmez mi! Bazı araştırmacıların ifade ettikleri gibi şayet savaş sonrası bir istişare yapıldıysa, Enfâl Sûresi 67. âyetteki azarlamaya sebep olan davranış sorgulanmış, bunun bir hata olduğu itiraf edilmiş, ayrıca esirlerden hangilerinin karşılıksız, hangilerinin karşılıklı serbest bırakılacağının belirlenmesi ve karşılıklı bırakılacakların fidyelerinin ne kadar olacağı meseleleri konuşulmuş olmalıdır.[144] Enfâl Sûresi 67-68. âyetlerin inmesiyle sahabe arasında, aldıkları esirlerden elde ettikleri fidyenin helal olup olmadığı hususunda bir şüphe yaşanmış, bunun üzerine 69. âyeti nazil olmuş[145] ve onların bu şüphesini gidermiş olabilir. Kısaca Enfâl Sûresi 67-68. âyetlerine göre savaş esirlerini öldürmek veya köle statüsüne almak caiz değildir. Çünkü ilgili âyetler, savaş esirlerinin akıbetini ele almamakta, aksine Muhammed Sûresi 4. âyette bildirilen şartlar altında esir alınması gerektiğini konu edinmektedir.

Kaynakça

Abdülkerim el-Hatîb. *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*. 5 Cilt. b.y: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1970.

Ahmed b. Hanbel. *el-Musned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.

Âlûsî, Mahmûd b. Abdullah. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî.* 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. tlk: Abdurrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Sami'î, 2003.

Atmaca, Gökhan. *Hz. Ömer'in Kur'ân Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

Balcı, İsrafil. *Hz. Peygamber'in Savaşlarında İlahi Yardım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Bayındır, Abdulaziz. https://www.suleymaniyevakfimeali.com/Meal/Enfal.htm#7 (erişim tarihi 16.03.2019)

[144] Orum, *Âyetlerin Başına Gelenler*, 114.
[145] Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî (Meâlimu't-tenzîl)*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd., Dâru Taybe, Riyad 1989, III, 377-378.

Bayındır. Abdullah. “Allah’ın Elçisinin Örnekliği ve Nasr Suresi”. *Kitap ve Hikmet Dergisi* 19 (2017), 40-45.

Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayış Işığında Kur’ân Tefsiri*. 21 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 3. Basım, 2008.

Begavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes‘ûd. *Tefsîru’l-Begavî (Meâlimu’t-tenzîl)*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1989.

Beydâvî, Abdullah b. Ömer. *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*. Yayına Hazırlayan: Muhammed Abdurrahman el-Mar‘eşli. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî-Muessesetu’t-Tarih el-Arabî, ts.

Buhârî, Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfu’l-esrâr ân usûl Fahri’l-İslâm el-Bezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu’l-Buhârî*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmu’l-Kur’ân*. thk. Muhammed es-Sadık Kahmavî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1992.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi’l-usûl*. thk. Acîl Casım en-Neşmî. 4 Cilt. Kuveyt: Dâru İhyâi’t-Turâs Vizaretu’l-Evkaf, 2. Basım,1994.

Cüveynî, İmamu’l-Harameyn Abdulmelik b. Abdullah. *el-Telhîs fî usûli’l-fıkh*. thk. Abdullah Cevlem en-Nebâlî vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Beşâir, 1996.

Demir, Recep. “İtâb Ayetlerinin Şiî Yorumu: Tabâtabâi Örneği”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* V, 4 (2016), 1047-1082.

Derveze, Muhammed İzzet. “el-Kavaidu’l-Kur’âniyye ve’n-nebevîyye fî tanzimi’s-silati beyne’l-muslimîn ve gayrihim: Hukmu esra’l-harbi fi’l-İslâm”. *Mecelletu’l-Va‘yi’l-İslâmî* IV, 46 (1968), 8-15.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş‘as es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Nâsıruddin el-Elbânî. Riyad: Mektebetu’l-Maârif, 2. Basım, 1424.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *Tefsîru’l-bahri’l-muhît*. thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993.

Ebû Umeyr Fayiz Abdülfettah Ahmed. “Merviyyâtu istişarti’n-Nebî bi şa’ni esrâ Gazveti Bedri’l-Kübrâ beyne’l-musbitîn ve’n-nâfîn”. *Mecelletu’l-Cami‘ati’l-İslâmiyye li’d-Dirasât el-İslâmiyye* XIII, 1 (2005), 117-143.

Ensari, Abdurrahman. “Şiî Müfessirlerin Muvâfakât-ı Ömer Örneklerine Yaklaşımı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* XXII, 1 (2018), 571-596.

Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDVY., 9. Basım, 2016.

Fayda, Mustafa, “Bedir Gazvesi”. *DİA.*, 1992.

Feydullah, Muhammed Fevzî. “Fidâu esrâ Bedir”. *Mecelletu’l-Va‘yi’l-İslâmî* 17/197 (1981): 56-61.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl*. thk. İbrahim Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Erkam, 1994.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Mustedrek ala es-Sahîheyn*. 5 Cilt. Kahire: Dâru’l-Harameyn, 1997.

Hamidullah, Muhammed. *Hz. Peygamberin Savaşları ve Savaş Meydanları (İslâm Harp Tarihine Dâir Bir Tetkik)*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1991.

İbn Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 32. Basım, 2003.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*. 25 Cilt. Tunus: ed-Dâru’t-Tunusiyye, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharraru’l-vecîz fî tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*. thk. Abdüsselâm Abduşşâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001.

İbn Ebî Dâvûd, Abdullah b. Süleyman es-Sicistânî. *Kitâbu’l-mesâhif*. thk. Mühibbüddin Abdussebhân Vaiz. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2002.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm musneden an Rasûli’l-Allah ve’s-sahâbeti ve’t-tâbiîn*. thk. Es‘ad Muhammed et-Tayyib. 9 Cilt. Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1997.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretu'n-nebevîyye.* 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fecr, 2010.

İbn Kayyım el-Cevziyye. *Zâdu'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. thk. Şuayb el-Arnavut ile Abdülkadir el-Arnavut. 6 Cilt. Beyrut: Muessestu'r-Risâle–Mektebetu'l-Menâri'l-İslâmiyye, 1994.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Şihâbüddîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: el-Farûku'l-Hedîse, 2000.

Karaman, Hayrettin. vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'ân'a Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2014.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm te'vîlâtu ehli's-sunne*. thk. Mücdî Basullûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ali b. Muhammed. *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilayât ed-diniyye*. thk. Ahmed Mübarek el-Bağdadî. Kuveyt: Dâru İbn Küteybe, 1989.

Mâverdî, Ali b. Muhammed. *en-Nuket ve'l-uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*. tlk: Seyit b. Abdulmaksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Muhammed Reşîd Rızâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesü't-Tarihi'l-Arabî, 2002.

Müslim, Müslim b. Haccâc. *Sahihu Müslim*. thk. Halîl b. Me'mûn Şeyha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. thk. Süleyman b. İbrahim. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1991.

Orum, Fatih. *Âyetlerin Başına Gelenler*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2017.

Orum, Fatih. *Kur'ân'ı Anlama Usûlü*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015.

Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Tefsîru'l-kebîr*. 32 Cilt. b.y: Dâru'l-Fikr, 1981.

Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru's-Seâlibî)*. thk. Ali Muhammed Muavved. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.

Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Bahru'l-'ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavved vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefa el-Efğanî. 2 Cilt. Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Maârif en-Nu'maniyye, ts.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir. *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezu Hecr li'l-Buhûsî ve'd-Dirasâti'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyye, 2003.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. 4 Cilt. Kahir: Dâru'l-Hadis, 2006.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Târihu'l-hulefâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.

Şinkitî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtar. *Def'u îyhâmi'l-idtirab ân âyati'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1996.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-A'lemî li'l-Matbûat, 1997.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hemdî b. Abdulmecîd es-Selefî. 20 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vilî âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirasâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye Dâru Hecr, 2001.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk (Târîhu't-Taberî)*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. 10 Cilt. Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Camiu's-Sahîh Sunenu Tirmizî*. thk. İbrahim Atve İved. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1975.

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. b.y: Alemu'l-Kutub, 1984.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. Sadeleştirenler: İsmail Karaçam vd. 10 Cilt. b.y: Azim Dağıtım, ts.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf ân hakâiki ğavamidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîli fî vucûhi't-te'vîl*. thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdussettar Ebû Gudde. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Safve, 1992.

"RİVAYET EKSENLİ OKUMALARIN ZORLUKLARI (ENFÂL SÛRESİ 67-69. ÂYETLER BAĞLAMINDA)" BAŞLIKLI ÇALIŞMAYI DEĞERLENDİRME

DOÇ. DR. MUHAMMED ERSÖZ*

Giriş

İndirilişinden bugüne kadar birçok insan Kur'an'ın anlamak ve anlaşılmasını sağlamak için gayret göstermiştir. Bunun için birçok ilmi disiplin oluşturulmuş ve bu disiplinlerin gelişmesi için birçok ilmi birikim nesilden nesle aktarılmıştır. Tefsir ilmi söz konusu olduğunda Hz. Peygamber'in (sav) hayatta olduğu dönemde de vefatından sonraki dönemde de hem önceki nesilden aktarılan tefsir rivayetleri önemsenmiş ve muhafaza edilmiş hem de Kur'an'ın ruhuna uygun yeni yorumlar getirilmeye gayret gösterilmiştir.

Kur'an'ın nüzulünden günümüze kadar ayetlere getirilen yorumlar büyük önem taşımaktadır. Özellikle Kur'an'ın nüzulüne şahitlik etmiş ilk neslin yorumları ayetlerin tarihsel bağlamını ortaya koymada önemli bir işlev görmektedir. Çünkü Kur'an'ın nüzulüne ve inen ayetlerin bizzat Hz. Peygamber tarafından açıklanıp uygulanmasına şahit olan neslin ayetlere getireceği yorumlar tefsir ilminde çok önemli bir yere sahip olacaktır. Hem Hz. Peygamber'le aynı dönemde yaşamış olmaları hem de sarsılmaz bir imana sahip olmaları onlardan gelen rivayetleri daha da kıymetli yapmaktadır. Bunun yanında Arap diliyle indirilen Kur'an'ın kullandığı dilin, büyük ölçüde ilk muhatapların yerel unsurlarından oluşması da söz konusu rivayetleri daha da önemli hale getirmektedir.

Sahabeden sonraki nesil olan tabiinin de Kur'an'ın nüzulüne yakın bir zamanda yaşamaları ve sahabeyle görüşmüş olmaları sebebiyle onlardan gelen rivayetlerin de isabetli bir Kur'an yorumu için önemli bir yeri vardır. Çünkü bu kimseler her ne kadar mevali olsalar da ilimlerini sahabeden aldıkları için aktardıkları bilgiler ve ilmi görüşleri dikkate alınmalıdır. İsrailiyyat'a dair anlattıkları ihtiyatla karşılanması gerekirken Ehl-i kitab'a ait anlatılar özellikle kıssaların anlaşılmasına sunduğu katkılar göz ardı edilmemelidir.

* Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi, muhammed.ersoz@selcuk.edu.tr, Orcid: 0000-0002-7693-7428.

I. Rivayet Tefsirinin Gerekliliği

Kur'an ayetlerinin açıklanmasına dair sahabeden ve tabiinden gelen rivayetler Kur'an yorumcusunun önünü açmaktadır. Özellikle ayetin tarihsel bağlamı ve ayetin ana fikrine dair önemli bir açılım sağlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında rivayetlerin vazgeçilmez bir katkısı vardır. Ancak bir ayetin yorumlanmasına dair gelen rivayetler o ayeti anlamak ve doğru yorumlamak için tek başına yeterli değildir. Çünkü söz konusu rivayetler arasında uzlaştırılması oldukça zor bilgiler ve yorumlar bulunmaktadır. Buna bir de sahabeden gelen rivayetlerin sayısının oldukça az olduğu gerçeğini de ekleyince iş daha da zorlaşmaktadır.

Tabiinden gelen rivayetlerde yorumunu dirayet yönü daha fazla ağır basmaktadır. İbn Abbas'ın iki öğrencisi Mücahid ve İkrime'den birbirinden çok farklı yorumların gelmesi bunu ortaya koymaktadır. Nitekim İkrime İsrailoğulların'da meydana gelmiş maymuna dönüşme olayının (mesh) fiziksel bir maymuna dönüşüm olduğunu söylerken Mücahid ahlaki bir dönüşüm olduğunu söylemektedir. Birbirine böylesine zıt iki görüşün rivayetler aracılığıyla gelmesi rivayetlerdeki dirayet olgusunun oldukça güçlü olduğunu göstermektedir. Taberî'nin, naklettiği tefsir rivayetlerinin aynı doğrultuda olanlarını beraber sunması ve onları tasnife tabi tutması bu kanaati güçlendirmektedir.[1]

Rivayet tefsirlerindeki rivayetlerin önemli bir kısmı sahabilerin kişisel izlenimlerinden oluşmaktadır. Bunun için nakledilen rivayetler çoğu zaman ilgili olayın bir yönünü anlatmaktadır. Ayrıca ilgili konuya dair sahabinin kişisel görüşünü ve kendi penceresinden olaya bakış açısını yansıtabilmektedir. Bu sebeple bir ayeti yorumlarken tek bir rivayetle yetinmek değil mevcut rivayetlerin hepsini bir arada ele almak ve kapsamlı bir incelemeden sonra ayetle ilgili bir kanaate ulaşmak gerekmektedir.

II. Rivayet Tefsirindeki Zorluklar

Kur'an yorumunda müfessiri bekleyen önemli zorluk ayetlerin tarihlendirilmesi meselesidir. Kur'an ilimlerinden olan nâsih-mensûh ilmi özellikle bu konuyu ele almaktadır ve ayetler arasındaki muhtemel tearuzları ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Ayetler arası tearuzu ortadan kaldırmak için uygulanan bu metot da ictihadi

[1] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), II, 168-173.

bir konudur. Çünkü hangi ayetin hangi hükmü kaldırdığı veya mevcut hükmün kapsamının ne kadarını tahsis ettiği konusu da ictihadi bir konu olmaktadır.

Rivayet eksenli bir okumayı zor bir hale getiren diğer etken de Kur'an dilinin tabiatıdır. Kur'an'ın kullandığı dil Kur'an'ın ruhuna aykırı düşmeyen farklı anlamların elde edilmesini ve yorum zenginliği sağlamaktadır. Kur'an'da ahkâm ayetleri olguyla iç içe, yorumlamaya açık ve maksatları gözeten bir üslupla sunulmaktadır. Kur'an bu özelliğiyle farklı mezhep ve düşünce ekollerine kaynaklık edebilmektedir.

Kur'an'ın farklı yorumlara imkân sağlayan özelliği dil üslubundan kaynaklanmaktadır. Tefsirler incelendiğinde yorum çeşitliliğini sağlayan unsurun daha çok dilsel konular olduğu görülür. Bunlar çokanlamlılık, kıraat ihtilafları, zamirin mercii, hakikat-mecaz, harfi cerler, mutlak-mukayyed, kelimelerin atfı, umûm-husûs, takdim-tehir ve siyak-sibaktır. Bu unsurlar dikkate alındığında Kur'an'ın, muhatabının yeteneğine, birikimine ve niyetine göre Kur'an'ın ruhuna aykırı olmayan görüşleri üretmeye müsaade etmekte olduğu söylenebilir.

III. Enfal 67-69. Ayetlerin Yorumlanması

Enfal 67-69. ayetlerin yorumlanması konusunda da yukarıda bahsettiğimiz aynı durum geçerlidir. Hangi ayetin hangi ayeti neshettiği konusu, ilgili ayetlerden önce savaştan elde edilen ganimet ve fidye gibi maddi getirilerin helal olup olmadığı konusu, ayetteki itabın kime yönelik olduğu konusu, Allah tarafından daha önce ortaya koyduğu hükmün olmaması durumunda azabın başa geleceği ifade edilen ayetlerde "kitâb" kelimesinden kastın ne olduğu ve başlarına gelecek azabın mahiyetinin ne olduğu baştan beri tartışılagelmiştir.

Bir ayetin nüzul ortamını aydınlatacak rivayetler ele alındığında ihtilafın tam olarak ortadan kalkmadığı görülmektedir. Çünkü nakledilen rivayetler bazen uzlaştırılamaz duruma dönüşmektedir. Bu durumda birden fazla görüşün ortaya çıkması kaçınılmaz görünmektedir. Genel itibariyle ayetlerin üslubu, rivayetlerin çeşitliliği ve yoruma açık ifadelerin olması sebebiyle ayetlerle alakalı yorumlar çeşitlilik arz etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus yoruma açık alanların Kur'an ayetlerine, ilgili

ayetlere ait tefsir rivayetlerine, siyere ve İslam'ın genel algılarına aykırı olmayan görüşler ortaya konulmasıdır.

Nitekim bu ayetleri yorumlarken Hz. Peygamber'in ismetine ve sahabenin Hz. Peygamber'e bağlılığına halel getirecek yorumlardan kaçınıldığı görülmektedir. Sahabeyi dünya malına düşkün, Hz. Peygamber'i dinlemeyen ve onu her daim zor durumda bırakan bir tavırda oldukları izlenimi vermekten kaçınmak gerekir. O döneme ait olumsuz rivayetleri bütün sahabilere genelleştirmek, onları töhmet altında bırakan bir yorum yapmak ve dönemin sosyolojisini hesaba katmadan bir kanaate ulaşmak uygun bir tavır olmayacaktır. Esirleri öldürmek yerine fidye karşılığı serbest bırakma görüşünü tamamen dünyalık peşinde koşma olarak yorumlamak doğru olmayacaktır. Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir tarafından tercih edilen esirleri fidye karşılığı serbest bırakma görüşünü benimseyen bütün sahabileri dünya malına düşkünlük olarak göstermek insafa uygun bir değerlendirme olmaz. Kanaatimizce fidye karşılığı esirleri serbest bırakma görüşüne Cenâb-ı Hak tarafından yapılan eleştiri doğuracağı sonuçlar itibariyle sert tutulmuştur. Çünkü yeterince gücü kırılmayan Mekkeli müşriklerin tekrar toparlanıp yeni bir saldırıya geçme imkânı bulma riski devam etmektedir. Söz konusu ifadeleri buna yönelik uyarı mahiyetinde bir eleştiri olarak görmek gerekir.

Ayrıca bu görüşe iten bir sebep de dönemin sosyolojisidir. Çünkü daha önce beraber yaşayan, akrabalık, sıhriyet ve kabile bağlarıyla birbirine bağlı olan Mekke toplumu Hz. Peygamber'in peygamberliğini ilan etmesinden sonra karşı karşıya gelmiştir. O kadar ki esirler arasında Hz. Peygamber'in amcası Abbas ve Hz. Peygamber'in kızı Hz. Zeynep'in kocası Amr da bulunmaktaydı. Bunun yanında can korkusuyla Mekke'den çıkmak zorunda kalan veya Mekke'yi terk etmeye zorlanıp geride bıraktıkları mallara el konulan insanların bu mallarını bir şekilde tekrar elde etmek istemeleri insani bir olaydır. Ganimetin ve fidye karşılığı esirleri serbest bırakmanın Kur'an'a aykırı olmadığını düşündüğümüzde bu taleplerde bir yanlışlık olmadığı görülmüş olur. Yani sahabiler fidye karşılığı esirleri serbest bırakmayla esirleri öldürme arasında serbest bırakılmış, çoğunluk da fidye karşılığı esirleri serbest bırakmayı tercih etmişlerdir.

Bütün bunları sahabenin tümüyle maddi kaygılarla Bedir'e savaşa geldiğine yorumlamak gerçekliğe aykırı olacaktır. Nitekim savaş öncesinde Mikdâd b. Amr'ın "Ey Allah'ın Resûlü! Biz sana İsrâiloğulları'nın Mûsâ'ya dediği gibi 'Git, sen ve rabbin beraber

savaşın, doğrusu biz burada oturacağız' demeyeceğiz. Fakat, 'Git, sen ve rabbin beraber savaşın, biz de sizinle birlikte savaşacağız' diyeceğiz." şeklindeki cümlesi [2] sahabe arasında Bedir savaşının öneminin idrakinde olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in Bedir'de savaşma konusunda istişaresi esnasında Sa'd b. Muâz'ın Ensar adına konuşarak "Dilediğin şekilde yürü Ey Allah'ın peygamberi! Seni hakikatin ta kendisiyle gönderene yemin olsun ki şu denizi teklif etsen seninle birlikte biz dalarız. Bizden hiç kimse geride kalmaz." [3] şeklindeki rivayet sahabenin bu konudaki tavrını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla müminlerin savaşa çıkmakta gönülsüzlük gösterdiği yönündeki bir değerlendirme isabetli olmayacaktır. Ayrıca üç katı büyüklüğünde bir orduyla savaşıp caydırıcı bir güç haline gelerek müminlerin elde ettikleri başarıyı göreceli bir zafer olarak nitelemek doğru bir niteleme olmaktan uzaktır.

Sonuç

Müzakeresini yaptığımız "Rivayet Eksenli Okumaların Zorlukları (Enfâl 67-69. Âyetler Bağlamında)" isimli çalışmada rivayetlerin uzlaştırılması ve olayların gerekçelendirmesinde bahsettiğimiz zorluklar söz konusu olmaktadır. Kur'an'ın kullandığı dilin tabiatı gereği farklı yorumlar mümkün olduğu gibi rivayetlerin çeşitliliği de yorum farklılığını daha ileri boyuta taşımaktadır. Böylesine netameli bir konuda kesin bir hüküm vermek ve nihai bir görüşe ulaşmak mümkün olmadığı gibi kendi içerisinde bazı sakıncaları barındırmaktadır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki yazar çalışmasını akademik ilkelere bağlı kalarak akıcı bir üslupla kaleme almıştır. Çalışmasında tefsir rivayetlerinin geçmiş olduğu klasik kaynaklara yeterince müracaat etmiş ve söz konusu rivayetlerin değerlendirildiği klasik ve modern dirayet tefsirlerine çalışmasında yer vermiştir. Yani konuyu tefsir ilminin kriterlerine uygun bu şekilde araştırmıştır ve konuyla ilgili geçmişten günümüze ortaya konulmuş görüşlerin fotoğrafını iyi çekip okurlarına istifadesi bol bir metin olarak sunmuştur.

---

[2] Taberî, *Câmiu'l-beyân,* XIII, 400; Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâikı gavâmizı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl* thk. Abudurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), II, 198; Fahruddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), XV, 457.

[3] Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyâd: Dâru Taybe, 1998), III, 331; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân (*Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), VII, 374.

İlgili konunun tarihten günümüze nasıl ele alındığı ve ne gibi görüşlerin benimsendiği konusunda oldukça başarılı olan bu çalışmada konuyla alakalı benimsenen kişisel görüşler kanaatimizce isabetli olmamıştır. Bunun önemli sebeplerinden bir tanesi asr-ı saadette meydana gelmiş olayları değerlendirirken objektif bir tavır gösterme iddiasında olarak ve Müslümanların geri kalmasında bir sebep olarak görülen özeleştiri yapmama durumuna bir tepki olarak olumsuz durumları ön plana çıkarma tavrı olarak görünmektedir. Buna da oldukça spesifik olan bir konuyu tarihsel gerçekliklerden kopuk ele alarak ve bunu bütün bir asr-ı saadete genelleştirilerek konunun yanlış bir düzlemde ele alınması sebep olmuştur.

Konuyu yanlış ele almanın diğer bir gerekçesi de Kur'an'ın değer yargılarını temel almak yerine pozitif bilimlerin değer yargılarını temel alarak bir kanaate ulaşmaktır. Özellikle savaşların sonuçlarına dair değerlendirmelerde bunu görmek mümkündür. Bir savaşta elde edilen zafer öldürülen insan sayısı, elde edilen maddi imkânlar ve siyasi avantajlara göre değerlendirildiği zaman Bedir savaşında Müslümanların elde ettiği sonuçları göreceli bir zafer olarak görmek belki mümkündür. Ancak konuya dava bilinci kazanma, özgüven elde etme, psikolojik üstünlüğü ele geçirme ve tebliğin önünün açılması açısından bakıldığı zaman Müslümanların oldukça büyük bir zafer kazandıkları görülecektir. Bu durumda Bedir savaşında elde edilen kazanımları göreceli bir zafer olarak görülmesi durumunda Mûte savaşında üç tane komutanını kaybeden İslam ordusunun büyük bir hezimete uğradığını söylemek gerekir ki bu tarihsel gerçekliğe de İslam'ın değer yargılarına aykırıdır. Tebük seferine zor şartlarda çıkıp düşmanla sıcak bir çatışmaya girmeden geri dönmek de bu değer yargılarına göre beyhude bir çaba, stratejik bir hata ve savaş için yanlış bir zamanlama olarak görülmelidir.

Bütün bunlar göz önüne alındığı zaman tarihsel olayları değerlendirirken konuya İslam'ın doğru yaşanıp doğru temsil edilmesi ve Müslümanların elde ettikleri ruh ve bilinç açısından bakılması gerektiği görülmektedir. Bundan dolayı zahiren savaş açısından kayıp olarak görülen Uhut savaşı Müslümanlara kazandırdığı Hz. Peygamber'e (sav) itaat ve bağlılık anlamında kazandırdığı değerlerle büyük bir zafer olarak görülebilir. Bu şekilde yapılan değerlendirmeler hem realiteye uygunluğu açısından isabetli olmasının yanında meseleye İslami bilinç açısından bakma konusunda da gayet uygun bir bakış açısı kazandırmaktadır.

Kaynakça

Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Meâlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1998.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Râzî, Fahruddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâikı gavâmizı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl.* thk. Abudurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
RİVAYET TEFSİRİNİN BİR YÖNTEM OLUP OLMADIĞI MESELESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

DOÇ. DR. ALİ KARATAŞ*, DR. ÖĞR. ÜYESİ ÖMER DİNÇ**

Giriş

Kur'ân'ı rivayetler ile tefsir etmenin bir yöntem olduğu ön kabulünden hareketle rivayet tefsiri bazılarınca tefsir yöntemlerinden birisi olarak görülmekte ve bu çerçevede "rivayet tefsiri yöntemi" şeklinde bir kavramlaştırma kullanılmaktadır. "Rivayet tefsiri yöntemi" ile kavramsal olarak neyin kastedildiği açıkça ortaya konmamakta ve bu ifadenin mahiyeti, rivayet tefsirinde rivayet olarak gelen bilgilerin kullanıldığının açıklanması ile belirlenmektedir. Buna göre Kur'an'ın Kur'an'la, sünnetle, sahabe ve tabiîn kavilleri ile açıklanması rivayet tefsiri yöntemi olmaktadır. Tefsirin rivayet yöntemi yanında dirayet yöntemi olduğuna dair temellendirmede İbn Teymiyye ile Zürkânî'nin tespitleri ön plana çıkmaktadır. Onların açıklamalarında kullandığı ifadeler ile bizim Türkçede kullandığımız yöntemi kastedip kastetmedikleri açık değildir. Daha doğrusu özellikle İbn Teymiyye'nin tanımlamasından tam olarak neyi amaçladığı net değildir. Zürkânî'nin de rivayet tefsirini, bir yöntem olarak takdim edip etmediği tartışmalıdır.

Rivayet tefsirinin bir yöntem olarak ortaya konmasında öncelikle yöntemle neyin kastedildiğinin yanı sıra çeşitli açılardan da karışıklıklar bulunmaktadır. Bunun sebebi usûl, kaide, menhec, itticâh, tarîk ve masdar kelimelerinin dakik bir şekilde kullanılmamasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle zikredilen kavramlar çerçevesinde konu değerlendirildiğinde çeşitli sorunların olduğu söylenebilir. Bu sorunlardan birincisi son dönemde tefsir kitaplarının genel olarak rivayet, dirayet, lügavî ve işârî tefsirler olarak dört gruplu bir tasnifle ele alınmasıdır. Ancak bazıları tefsir eserleri için yapılan bu tasnifi bir yöntem tasnifi gibi değerlendirmekte ve buna bağlı olarak rivayetle tefsir, bir tür tefsir yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. İkincisinin "Tefsir" sözcüğünü hem ilmi bir faaliyet olarak tefsiri hem de tefsir kitaplarını

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, alikaratas@sakarya.edu.tr, 0000-0003-3365-0627.
** Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, omerdinc@hitit.edu.tr, 0000-0002-3571-5204.

ifade etme noktasında gelişigüzel[1] bir şekilde kullanılmasıdır. Buna bağlı olarak rivayet tefsiri kategorisinde değerlendirilen bir tefsir kitabının yöntemi rivayet olarak gösterilmektedir. Üçüncüsü de ayetleri açıklarken bir kaynaktan yararlanma ile açıklama yöntemi arasında bir fark olup olmadığının sorgulanmamasıdır. Bu nedenle tefsir yaparken rivayeti nakletmenin mi bir yöntem olduğu yoksa rivayeti naklederken o rivayeti tefsir için kullanmada takip edilen yolun mu yöntem olduğu göz önüne alınmamaktadır.

Zikrettiğimiz bu hususlar çerçevesinde bakıldığında rivayetle tefsir yapmanın bir yöntem olup olmadığı net değildir. Biz bu çalışmamızda söz konusu hususlar ekseninde rivayetle tefsir meselesinin bir yöntem olup olmadığını tartışacağız. Bunun için öncelikle yukarıda zikrettiğimiz yöntem, usûl, menhec, tarîk ve istimdâd kavramlarını genel çerçeveleriyle ele alacağız. Daha sonra rivayet tefsirine dair değerlendirmeleri ortaya koyacağız.

I. Araştırmadaki Temel Kavramlar

Lafızların mefhumu üzerinde ortak bir kanaate varmadıkça konuşmalarımızda aynı lafızları kullansak bile aynı şey üzerinde konuşma imkânı olmayacak ve bir anlaşma sağlanamayacaktır. Bu nedenle kelimelerin mahiyetinden ne anladığımızı açık ve seçik bir şekilde ortaya koymamız gerekmektedir. Şimdi araştırmamızdaki tezimize ışık tutması için girişte zikrettiğimiz kelimeleri inceleyeceğiz.

A. Yöntem

“Yön” sözcüğü Türkiye Türkçesinde “-dam” ekiyle türetilmiştir. Anadolu ağzında “yöndem” olarak bir kullanımdan bahsedilmekte ve “yöntem” şeklindeki kullanımın Fransızca *système* sözcüğüne benzetilerek kullanıldığı ifade edilmektedir.[2] TDK sözlüğünde yön “belli bir noktaya göre taraf olan; bir şeyin belli bir noktaya baktığı yan; bir yere gitmek için izlenen yol, cihet, istikamet;

[1] Selim Türcan, bu konuda bizim de katıldığımız benzer bir yaklaşım olarak şöyle bir hususa dikkat çekmektedir: “…Hep beraber tefsir tarihi çalışmalarımızın en büyük eksiğinin tefsir olgusunun bizatihi kendisini doğrudan konu edinememesi olarak tespit edebiliriz… Bize göre, tefsir olgusunu, tefsire dair herhangi bir tanımı ve tasnifi (ya da geçmişten devraldığımız tespitleri) öncelemeden araştırmaya başlamak en önemli birincil somut adım olmalıdır.” Bkz. Türcan, “Yeni Bir Tefsir Tarihi Kuramı ve Yazımı Mümkün müdür?”, ed. Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 45, 48.

[2] Seven Nişanyan, https://www.nisanyansozluk.com/?k=y%C3%B6ntem (Erişim Tarihi: 20.02.2021).

mecazen tutulacak, izlenecek yol" demektir. Yöntem ise "bir amaca erişmek için izlenen, tutulan yol, usul, sistem, izlek, politika; bilimde belli bir sonuca erişmek için bir plana göre izlenen yol, metot" şeklinde tarif edilmiştir.

Kubbealtı Lügati Misalli Büyük Türkçe Sözlükte yöntem "bir amaca ulaşmak için takip edilen yol, usul ve metot" olarak açıklanmıştır. Yöntemin tanımında usul ve metot kelimelerine yer verildiği görülmektedir. Bu tanımlamalarda dakik bir kullanım bulunmamaktadır. Çünkü farklı dillerdeki anlamsal yakınlık kurulabilecek kelimeler bir araya getirilerek birbiriyle tanımlanmış ve kelimelerin kendi dili içindeki mefhumuna dikkat çekilmemiştir. Böylece usul, metot ve yöntem gibi üç farklı dildeki kelime birbiriyle açıklanma yoluna gidilmiştir. Usul kelimesine bir sonraki başlık altında değinilecektir. Burada metot ve yöntem ilişkisine dair bir şey söylemek için metot kelimesine bakalım.

Metot, Yunanca "beraber" anlamındaki "meta" ile "yol" anlamındaki "odos" kelimelerinden oluşmakta; Türkçede bilgi edilmesi için takip edilmesi, tutulması gereken sistemli yol olarak tanımlanmaktadır. Babanzâde Ahmed Naim'e göre Arapça tarîk kelimesinin karşılığıdır. Bazılarınca yöntem usul ile özdeşleştirilmiştir ancak bu şekildeki bir kabulü hatalı görenler vardır.[3] Metodu Arapça "*menhec*"e karşılık olarak kullananlar vardır fakat menhecin daha genel bir mefhuma sahip olduğu söylenebilir. Daha ayrıntılı bir değerlendirmeyle farklı sonuçlara ulaşma ihtimaline kadar bu kısa tahlile göre yöntem ile metodun birbiri yerine kullanılabilmesi mümkün görünmektedir. Her iki kelimenin Arapçadaki karşılığı da tarîk olarak alınabilir ancak bunun da meseleyi izah etmede yetersiz kalacağını söyleyebiliriz. *Târîk* kelimesi ayrıca açıklanacaktır.

B. Usûl

"A-s-l (aṣl)" kelimesinin çoğulu olan usûl, sözlükte kendisine başvurulan, kendisinin başkasına başvurmadığı şeydir. Istılah olarak kendisi dışındakilerin kendisi üzerine bina edildiği, hükmü kendisi ile sabit olan ve başkasının kendisi üzerine inşa edildiği şey olarak

[3] Mehmet Çiçek, "Akademik Bir Disiplin Olarak Tefsir ve Usulü", *Tefsir Usûlü*, ed. Ali Rıza Gül-Ali Karataş, (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020), 21-22. Çiçek bu çalışmasında zikredilen kelimelere dair kaynaklardaki bilgileri ve değerlendirmeleri nakletmektedir. Görüşlere ve sahiplerine dair bilgiler için bu kitap bölümüne bakılabilir.

tanımlanmaktadır.[4] Kur'ân'da ise usul, el-Bakara 2/127 ve en-Nahl 16/27'de olmak üzere "temel / esas" manasında iki defa geçmektedir. Fıkıh terimi olarak da fıkhî hükümlerin dayanak ve kaynağını ifade etmek için kitap, sünnet, icma ve diğer delilleri karşılamak üzere kullanılmaktadır. Bu anlamda usûl, hükümlerin kendisine dayandığı asıllar demektir. İkinci bir kullanımı da fıkıhtaki küllî kaideler içindir. Külli kaidelere dayanan cüzî meselelere fer' denilmektedir.[5]

Tefsir ilmi bağlamında usûlün, tefsirin kendisine dayandığı asıllar şeklinde anlaşılması uygun olacaktır. İkinci anlamına göre tefsirin kendisi ile yapıldığı küllî kâidelere usûl denilebilir. "Tefsir usûlü" ifadesindeki "usûl" kelimesinden bir amaca ulaşmak için takip edilen manasına gelen "yöntem" anlaşıldığında ise tefsirin dayandığı asıllar gözden kaçmaktadır. Çünkü usul, asıl olandır; yöntem ise daha dar bir mana içeriğine sahiptir. Bu nedenle iki kelimenin birbirini açıklamak maksadıyla kullanımı hatalıdır.[6]

C. Kâide

Ḳ'âide, "ḳ-a-d" kökünden türemiştir. "Ḳ-a-d", kıyamın zıddı olarak "oturma" manasındadır. Kâide üzerine oturulup kendisinde istikrar bulunan ve sabit kılınan şey; "kavâidü'l-bina" ise binanın temelleri demektir.[7] Zeccâc'a (ö. 311/923) atfedilen bir görüşe göre ise kâide binanın üzerine kurulduğu direklerdir. Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), kâideyi bütün cüz'iyyât üzerine tatbik edilen veya bütün cüz'iyyâtı içine alan küllî kaziye olarak tanımlamıştır. Müsâid b. Süleyman et-Ṭayyâr, kâide sözcüğünün "aṣl" ile yakın anlamda olduğunu söyledikten sonra kâideyi evin üzerine bina edilen temel olarak açıklamıştır. İsfehânî'nin (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) tahlillerinden de asl ile kâidenin birbirine yakın anlamda olduğu anlaşılmaktadır.[8] el-Bakara 127'deki "ḳâide" kelimesinin kullanılma sebebi İbn Âşûr'a göre mecazî olarak temelin toprağa yapışması ve sabit bir şekilde toprağın üzerinde durmasından dolayıdır.[9] Buna

[4] Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1985), 28.

[5] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 28; Müsâid b. Süleymân et-Ṭayyâr, *Fuṣûl fî usûli't-tefsîr* (Riyâd: Dâru'n-Neşri'd Düveliyyi, 1413/1993), 11.

[6] Bir değerlendirme için bkz. Ali, Karataş, "Tefsir Usûlü" Üzerine Bazı Mülahazalar ve Teklifler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (Aralık 2019): 471.

[7] Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳur'ân,* thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem/ Dâru'ş-Şâmiye, 1992), 678; Zeyneddin el-Haddâdî, *et-Tevfîġ alâ mümimmâti't-te'ârîf* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 266; İsfehânî, *el-Müfredât*, 679.

[8] İsfehânî, *el-Müfredât*, 78-79.

[9] Ṭâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve't-Tenvîr (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), I, 718.

göre temel için üzerine yapışacak bir mekânın olması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bizim bir araştırmada dile getirdiğimiz şekliyle usul ve kaide arasında şöyle bir ilişkiden söz edebiliriz:

"Kök anlamlarından hareketle önce aslın sonra kaidenin geldiğini söyleyebiliriz. Asl kelimesi bir şeyin dibi ve temeli olduğuna göre kâide bu temele yapışan şey veya direklerdir. Kâide, küllî kâideler olarak kabul edilince, bu küllî kâidelerin üzerine bina edildiği veya küllî kâideleri oluşturan asıllar da usûl olarak isimlendirilebilir. Kâidelerin üzerine bina edildiği asıllar bulunmaktadır."[10] Kaide kurallar dizisidir ve bu dizi asıllara uygun olmak zorundadır. Bir sistemin kendi içindeki bütünlüğü asıllar ve kaidelerin birbiriyle çelişmemesine bağlıdır.

D. İtticâh

"Yön" anlamına gelen itticâh kelimesinin sözlükte doğrultu, yönelim, meyil gibi anlamları vardır. Istılah olarak kullanıldığında Rûmî'ye göre müfessirlerin tefsirleriyle ulaşmak istedikleri hedefe denir. Müfessirler bu hedefe gözlerini dikerler ve oraya ulaşmak isterler.[11] Örneğin akidevî, fıkhî ve bilimsel yöneliş bunlardan bir kaçıdır. Müfessir bu çabasıyla bir alana dair bir hedefe ulaşmak ister. Tefsirdeki yönelişleri akide ve fıkıh gibi konulara dair ayetleri açıklamaktır. Bu maksatla hareket etmesi onun bir itticâhı, gitmek ve varmak istediği yerdir.

E. Menhec

"Yol takip etmek, izlemek, yol açmak" anlamındaki *nehece* kökünden türeyen *menhec* belirlenen hedefe götüren yol; *en-nehcü* ise açık yol demektir.[12] Bu yol ile müfessir kendi mezhebinin görüşlerine göre ayetleri açıklamak ister. Ehl-i sünnet mezhebi ve Mutezile mezhebi bir tür menhectir. Türkçe'de yönteme karşılık geldiği söylenebilir. Yöntem daha genel bir durumdur ve bu genel durumun içinde farklı tarikler bulunur. Tarikleri takip ederken yöntem yön verir, yönlendirir, bir yöne götürür. Bu yöne giderken alınan azıklar yani bilgi kaynakları vardır. Bu kaynaklar çeşitli kurallara göre kullanılır. Bütün bunların üzerine yükseldiği bir asıl vardır ve o asıl usul denilen şeydir.

---

[10] Karataş, "Tefsir Usûlü Üzerine Bazı Mülahazalar ve Teklifler", 473.

[11] Fehd er-Rûmî, Buhûs fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicihi (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, tsz.), 55.

[12] İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*, thk.Abdüsselam Muhammed Hârun (Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979), V, 361

F. Tarîk

"Yol yapmak, geceleyin gelmek, kapıyı vurmak, demiri çekiçle dövmek" anlamındaki "taraka" kökünden türeyen *tarîk* kelimesi, yol, hal, gidiş, sistem ve yöntem manasına gelmektedir.[13] Müfessirin tefsirinde ulaşmak istediği amaca (itticâh) giderken kullandığı yola tefsirin tarîki/yolu denilebilir. Bu yollar genel olarak rivayet, dirayet ve lügavî olarak iki şekilde ele alınabilir. Bu yolları bir menhece göre kullanır. Kullanırken kuralları vardır. Örneğin ehl-i sünnet yönteminin rivayetlere dair kuralları ile Mutezilenin kuralları aynı değildir. Bir müfessir, bir itticâh/yönelişle bir menhec/yönteme göre hareket ederken bir tarz yani tarik benimser. Bu durum her müfessire göre değişkenlik gösterebilir.

G. Masdar

Masâdiru't-Tefsîr terkibindeki masâdir, masdar kelimesinin çoğuludur. "Ortaya çıkmak, sadır olmak, gerçekleşmek" anlamındaki "sadara" kökünden türemiştir.[14] Kur'an ilimleri ve tefsir tarihiyle ilgili telif edilen bazı eserlerde *masâdiru't-Tefsîr* terkibinin bir başlık olarak kullanıldığı ve bu başlık altında tefsirde istihdam edilen epistemolojik unsurlara yer verildiği görülmektedir.[15] Buna göre tefsirde takip edilen rivayet, dirayet ve lügavî yolda kendisinden yararlanılan kaynaklar birer masdardır. Rivayet tarikinin bilgi kaynakları Kur'an, merfu, mevkuf, maktu haberler, israiliyât ve vahyin nüzul ortamına her türlü haberdir. Dirayetin kaynakları müfessirin reyi, mantıksal çıkarımlarıdır. Lügat kaynakları ise Arap dili ve belagatine ilişkin bilgilerdir. Bunlar aynı zamanda tefsirin istimdadı olarak bilinen unsurlardır.

H. Üslûb

Hedefe veya yönelişine götüren yöntemi/menheci için sülûku esnasında müfessirin takip ettiği üsluptur. "Bir şeyi hafifçe almak, kapmak, bir yerden soyutlamak manasındaki "selebe" kökünden

---

[13] Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, thk. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), XXX, 2661-2668.

[14] İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, XXVIII, 2411-2413.

[15] Bu konuda bkz. Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, et-Tefsiru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm (Riyad: Daru İbnü'l-Cevzî, 1432), 1/182; Fehd er-Rûmî, Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'ân (b.y.: y.y., 2003), 152; Muhammed b. Ali el-Hasen, el-Menâr fî Ulûmi'l-Kur'ân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 221.

türeyen "üslûb" kelimesi,[16] terim olarak stil, tarz, yöntem gibi anlamları içerisinde barındırmaktadır.

Rivayetleri kullanmak bir yol yani tarîktir. Akideye dair ayetleri incelerken benimsediği mezhebe göre hareket eden müfessirler farklı tarikler takip eder. Hatta aynı menhec içindeki bir müfessirin tarzı değişebilir. Buna da tefsir yaparken takip edilen tarz denebilir. Örneğin bir müfessir sadece rivayetleri nakledebilir. Başka birisi rivayetleri nakledip tercih yöntemini kullanabilir. Başka birisi önce ayetlerdeki kelimeleri açıklar daha sonra rivayetleri nakleder ve sonra da kendi görüşünü ortaya koyabilir. İşte bu ayetleri açıklarken takip edilen üslûb olarak karşımıza çıkar. Rûmî, buna tarik olarak değerlendirmesi hatta bunları tahlîlî, icmâlî, mukâren ve mevdu'î olmak üzere dört gruba ayırmasına[17] karşılık bize göre bu şeklin üslûb olarak isimlendirilmesi daha doğru bir yaklaşımdır. Çünkü tarîk ile farklı bir husus anlaşılmalıdır. Zira her ne kadar üslûb ifadesi, Arapça'daki mevcut anlamı itibariyle tarîk/yöntem manasını içerse bile, kelimenin akademik tefsir çalışmalarındaki kullanımının bu yönde olmadığı, tarîk kelimesinin daha çok yöntem ve yaklaşımı ifade etmesi nedeniyle, söz konusu terimlerin birbirinin alternatifi olarak öne çıkarılması uygun gözükmemektedir.

II. Çeşitli Açılardan Tefsirin Sınıflandırılması/Tasnifi

Değişik itibarla tasnif edildiğinde karşımıza tefsirin birçok kısmı ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda son dönem eserlerinde farklı tasniflere rastlanmaktadır ancak biz araştırmamızda ele aldığımız temel kavramlarla ilişki bağlamında konumuzun çerçevesi ile ilişki kurabileceğimiz bazı tasnifler üzerinden konuşacağız. Buna geçmeden önce rivayet ve dirayet tefsiri bağlamında tefsirde tasnif meselesinin temellerinin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Kafiyecî (ö. 879/1474) ile başlayıp Zürkânî (ö. 1367/1948) ve farklı yönleriyle de Zehebî (1915-1977) ile devam ettirildiğini söyleyebiliriz. Türkiye'de bu konuda önemli isimler bulunmaktadır. Ancak bu konu bazı araştırmalarda ele alındığı için biz bu konuya girmeyeceğiz.

Zürkânî çok çeşitli tefsir fihristleriyle karşılaştığını, bu tefsirlerde Kur'an'ı açıklama konusunda birçok ilim, farklı yaklaşım ve durumları gördüğünü belirttikten sonra bazı tefsir türlerini saymış

[16] İbn Fâris, İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*, III, 92.
[17] Rûmî, Buhûs fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicihi, 57.

ve saydıklarının yanında başka tefsirlerin de olabileceğini belirtmiştir.[18]

Tefsirin kısımlara ayrıldığı açılar/itibar insanların onu bilmesi, ona ulaşması, üslup ve müfessirlerin yönelişi (itticâh) olmak üzere dört tanedir. İbn Abbas'a dayanan bir rivayete göre insanların tefsiri bilmesi açısından Arapların bildiği, insanların bilmemekle özrünün olamayacağı, sadece âlimlerin bildiği ve Allah'tan başka kimsenin bilmediği tefsirdir. İnsanların ulaşma yolu (turuk) açısından rivayet yolu ile elde edilen rivayet tefsiri ve ictihad ile elde edilen rey tefsiridir. Üslup itibariyle tahlili, icmali, mukaren ve mevdûî tefsirdir. Müfessirlerin yönelişi açısından tefsir ise müfessirin başka bir müfessirden akide, fıkıh gibi açılardan ayıran vech/yöndür. Rûmî de bu açıyı itticâh olarak isimlendirmiş ancak mahiyetine Tayyâr'dan farklı şekilde belirlemiştir. Tayyâr'a göre tefsir Selefi, Mutezili, Eşâri ve diğer akidevî yaklaşımlar bu kısmın altına girer. Ancak Rûmî'nin isabetli tasnifine göre bir de menhec itibariyle tefsir vardır. Bu tefsir kısmı Tayyâr'ın itticâh dediği Selefi, Mutezili, Eşâri ve Mâtürîdî gibi diğer akideyle ilgili mezhebî türlerdir.[19]

Halis Albayrak, tefsir çeşidi yerine "tefsir hareketleri" tanımlamasını tercih ederek bu hareketleri rivayet, dilbilimsel, kelamî, fıkhî, tasavvufî, ilmî, mezhebî tefsir olarak ele almıştır.[20]

Türkiye'de son dönemde kaleme alınan iki tefsir tarihi eserlerinden birisi olan Ali Rıza Gül ve Ali Karataş editörlüğündeki -bu kitabın planını Ali Rıza Gül belirlemiştir- *Tefsir Tarihi* kitabında tefsirler şu şekilde tasnif edilmiştir: 1. İlk yönelimler: Nakle, akla, siyasete, dile, selefe bağlanan tefsirlerdir. 2. Mezhepleşmenin etkisiyle ortaya çıkan ve ekol oluşturan tefsirler: Harici, Mutezili, Şiî ve Sünni 3. Branşlaşmaya dayalı disipliner tefsirler: Fıkhî, Kelâmî, Tasavvufî, Felsefî ve Batınî tefsirler. 4. Yenilik arayışların etkisiyle ortaya çıkan çağdaş eğilimler: İçtimai, Bilimsel, Edebî, Tarihselci ve Oryantalistik Tefsirler.[21]

İsmail Çalışkan'ın yazdığı *Tefsir Tarihi* kitabında ise tefsir şu şekilde taksim edilmiştir: 1. İlk dönem tefsirleri: Rivayet ve Dirayet tefsirleri. Çalışkan'a göre bunlar birer metot değil birer tarzdır. Bu da tefsirin neye dayanılarak ve nasıl bir tarzda yapıldığını

[18] Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfan* (Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbi'l-Halebî ve Şürekâhu, ts.), 2/150.
[19] Bkz. Rûmî, *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr*, 55-57; Tayyâr, *Fusûl fî Usûli't-Tefsîr*, 16-21.
[20] Bkz. Halis Albayrak, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Şule Yayınları, 2016), 99-117.
[21] Bkz. Ed. Ali Rıza Gül, Ali Karataş, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019).

anlatmaktadır. Bu tür tefsirler rivayet-dirayet ortaklığı, salt rivayet ve salt dirayet olan tefsirlerdir. Bu türden tefsirler tarihin her döneminde ortaya çıkabilecek olan genel tefsirlerdir. Sonraki dönemde ortaya çıkan tefsir çeşitleri bu tarzlara göre değil usul ve muhtevaya göredir. 2. Gelişim dönemi tefsirleri: Genel, fıkhî, dilbilimsel, tasavvufî ve felsefî tefsirler. 3. Çağdaş dönemde tefsir: içtimaî, ilmî, konulu tefsir, kronolojik tefsir.[22]

Zikredilen tasnif biçimlerinin yeknesak bir görünüm arz etmemesi, bununla birlikte yapılan sınıflandırmaların bazı noktalarda kesişme olsa da farklı görünümlerin olması aslında modern dönem bilim anlayışı veya salt tarihsel malzeme olarak meseleyi ele almakla ilgili gözükmektedir. Nitekim belki tefsirdeki en genel tasniflerden olan rivayet-dirayet ayırımının dahi çağdaş döneme doğru özellikle Şevkânî ile birlikte belirginleştiği ve daha sonraki tefsir tarihi çalışmalarında esas alındığını söylememiz mümkündür.[23] Bu ise tefsirin bir yöntemini ifade etmekten öte, tefsirin esas aldığı kaynaklardan hangisini daha fazla ön plana çıkarmasıyla ilgili bir durum olduğunu göstermektedir.

III. Bir Yöntem Olarak "Rivayet Tefsiri"

Bazı araştırmalarda "rivayet tefsiri yöntemi"[24] şeklindeki bir kabul, rivayetlerden yararlanmanın bir yöntem olarak benimsendiğinin açık bir göstergesidir. Bu kabule göre Kur'an'ın Kur'an'la, sünnetle, sahabe ve tabiin kavilleriyle açıklaması rivayet tefsir yönteminin tanımıdır. Bu tanım İbn Teymiyye'nin "ehsenü turukı't-tefsîr" şeklindeki ifadesine dayanmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre Kur'an'ın Kur'an'la, sünnetle, sahabe ve tabiin kavilleriyle anlaşılması tefsir yollarının (turuk) en güzelidir. İbn Teymiyye, bu ifadesinde turuk kelimesini kullanmıştır ancak bize göre turûk sözcüğü ile yöntemi kastetmemiştir. Araştırmamızda ele aldığımız kavramların mahiyetindeki farklılık dikkate alınmadığı için İbn Teymiyye'nin kullandığı turuk sözcüğü menhec yani yönteme karşılık olarak değerlendirilmiştir. Muhtemelen İbn Teymiyye bu

---

[22] İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Bilay Yayıncılık, 2019), 171-172.

[23] Mustafa Karagöz, "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı Ve Mahiyeti", Bilimname 2004/2 (01 Haziran 2004): 53-55.

[24] Sıtkı Gülle, "Rivayet ve Dirayet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsiri Hakkında Bir Değerlendirme", *EKEV Akademi Dergisi*, 19 (2004): 265-280; Murat Oral, "Rivâyet Tefsiri Yönteminin Gelişimi Açısından İbnu'l-Cevzî'nin Zâdu'l-Mesîr Adlı Eseri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Aralık 2017): 273-294; Abdullah Bayram, "Kurtubî'nin el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Rivayet Metodu Açısından Değerlendirmesi", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2019): 5-58.

kelime ile Tefsir için çıkılan yolda müfessirin yanında alması gereken azıkları yani mastar ve kaynakları kastetmiş olmalıdır. Bu ince ayrım yeterince dikkate alınmadığı için onun bilgi kaynağı olarak zikrettikleri yöntem gibi algılanmıştır.

İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı sonraki müellifleri etkilemiş görünmektedir. Bu hususta vereceğimiz dikkat çekici örneklerden birisi de Zerkeşî'dir. Tefsirin kaynakları hususunda bir tasnif yapmaya çalışan Zerkeşî, pek çok kaynağın tefsir için gerekliliğinden bahsederken İbn Teymiyye'nin yaklaşımını da esas alıp bunlar içerisinde dört kaynağı ön plana çıkarmaya gayret etmektedir. Bu kaynakları sırasıyla Hz. Peygamber'den ve sahabeden aktarılanlar, Arap dili ve belirli şartlara riayet etmek suretiyle tevil yolunu tutmak şeklinde zikretmek mümkündür.[25] Nitekim Zerkeşî, sıraladığı bu unsurları tefsirin kaynaklarına dâhil etmekte, ayrı bir başlıkta dile getirdiği "turuku't-tefsir" tefsirin yolları kısmında ise İbn Teymiyye'nin zikri geçen tasnifini esas almaya çalışmaktadır.[26] Bir açından bakılacak olursa Zerkeşî de kaynak ve yöntem meselesine dair İbn Teymiyye'den tevarüs ettiği yaklaşım biçiminde kısmen bir ayrım yapmaya çalışsa da aslında bir müfessirin kaynak olarak hangi unsurlara hiyerarşik bir şekilde başvurması gerektiğine işaret etmektedir. Zira bu hususta sözü edilen rivayet eksenli kaynakların kullanılmasına odaklanılmakta, bunların nasıl ve hangi ölçütler çerçevesinde değerlendirilmesine yer verilmemektedir. Bundan dolayı İbn Teymiyye ve Zerkeşî, rivayeti bir tefsir yöntemi olmaktan öte onun tefsire malzeme taşıması yönüne vurgu yapmaktadırlar. Bu birikimin tefsire dâhil edilmesi ve kullanılmasının çerçevesine dair hususlara değinilmemiş olunması, aslında rivayetleri tefsir için bir yöntem değil, önemli bir kaynak olarak telakki etmelerinden ileri gelmektedir.

Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân* adlı eserinde bazılarının tefsiri üç kısımda ele aldığını söylemiş ancak bunları bir yöntem olarak sunmamıştır. Daha da önemlisi bu taksimatı yapanların bununla neyi kastettiğine dair bir açıklama da yapmamıştır.[27] " Menhecü'l-Müfessirîn" başlığı altında doğru bir yöntemin esaslarını sıralarken menhec kelimesini kullanmıştır. Bu maksatla doğru bir yöntemin esaslarını sıralarken Kur'an'dan veya sünnetten bilgi almayı bir

[25] Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), II, 160.
[26] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 175-176.
[27] Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 11.

menhec olarak takdim etmiştir. Zürkânî, bu yaklaşımıyla bir bilgi kaynağından bilgi alma ve bu bilgiye göre ayetlerin nasıl açıklanacağını ortaya koymamıştır. Böyle yapmış olsaydı bu bir yöntem olurdu. Bilgi kaynaklarından bilgi almayı yöntem olarak vermiştir. Oysa bu kendisinin de kullandığı ifade ile bilgiyi talep etmedir. Zürkânî, bir kaynaktan bilgi almanın gerekliliğini söylemiş ancak aynı zamanda bunu bir yöntem olarak kabul etmiştir. Yöntem ve istimdadda bulunma ayrımını net olarak ortaya koymamakla kafa karışıklığına yol açmıştır.[28] Fakat rey ile tefsir yapmak için gerekli kuralları sıralaması ile reyin bir metottan ziyade bir tarik olduğunu göstermek istemiş olması muhtemeldir.

Rivayetleri nakletmek bir yöntem değil rivayeti bir kaynak olarak kullanmaktır. Rivayetleri kullanırken takip edilen yol bir menhec/yöntemdir. Örneğin sebebi nüzul rivayetlerini bir kurala göre tercih etmek yöntemdir. Kıraat nakilleri bir kaynaktır ancak kıraatlerle ilgili kaideleri bir menhece göre hareket etmek tefsirde bir yöntemdir. Örneğin kıraati bir kelimeyi tefsir etmek için kullanmak, kıraatle hüküm çıkarmak. Kur'an'ı tefsirde kullanmak bir kaynaktır ancak mücmel bir ifadeyi açıklamak için ayetin siyakından yararlanmak yöntemdir. Tefsirde hadisleri kullanmak hadisi kaynak olarak kullanmaktır ancak hadis kaynağını kullanırken Kur'an'daki müphem bir ifadeyi hadisle ayrıntılı olarak izah etmek bir yöntemdir. Bu yöntem müphemin bir kaynak olarak hadisle tafsilî hale getirilmesidir. Kur'an'daki mücmel bir ifadenin hadisle beyan edilmesinde hadisin kullanılması kaynak, bu kaynağın mücmel olanı açık hale getirmesi ise bir yöntemdir. Bu durumun en somut örneği Taberî üzerinden vermek mümkündür. Zira Taberî, tefsirde rivayeti yani haberi aslında tefsirinin bir belirleyici yöntemi olarak kullanmamış, onu bilgi kaynağı şeklinde telakki etmiştir. Zira naklettiği bilgiler arasında bir tercihte bulunurken dilsel karinelerden, naklettiği haberin güvenilirliğine dair ölçütlerden ve yeri geldikçe kelamî birtakım hususiyetlerden hareket ettiği görülmektedir.[29] Bu durumla ilgili olarak müfessir İbn Âşûr, Taberî'nin bu yaklaşımının farkındadır ve onun yalnızca sahabe ya da diğer müfessirlerinin kavillerine bağlı kalmadığını dile getirmektedir. Ona göre Taberî, kaynak olarak aktardığı

[28] Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 59.
[29] Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 107-165.

rivayetlerden bazı tercihlerde bulunmak suretiyle salt rivayete dayanmamakta ve bunu aşabilmektedir.

Tefsir türleri arasında "rivayet tefsiri" kategorisine dâhil olan Taberî'nin tefsiri, aslında bize rivayetin tefsir için bir yöntem olmasından öte bir kaynak olarak telakki edildiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte Taberî'nin aslında bir ayet hakkında birden fazla görüşe yer vermesi ise aslında tevil ameliyesinin kendisinden önceki varlığına delalet etmektedir. Nitekim herhangi bir ayet hakkında yararlandığı kaynaklardan aktardığı bilgiler, aslında sabit bir yoruma değil, birçok açılardan zikredilen görüşlere atıfta bulunmaktadır. Bu bağlamda Taberî de kaynak olarak kullandığı rivayetlerin gerçekte birer tevil olduğunun bilincindedir ve bu bağlamda naklettiği verilerden bir sonuca giderken aslında kendi kullandığı yöntem itibariyle bir tevil/tercih yapmaktadır. Söz konusu hususla bağlantılı olarak Süyûtî, tefsirde bir kaynak olarak rivayete dayanmanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Zira ayete doğru bir izah getirmenin temel esaslarından birisi rivayetleri kaynak olarak kullanmaktır. Eğer bir ayetin doğrundan anlaşılması için Hz. Peygamber'den nakledilen sahih bir sünnet varsa, bunun kaynak olarak zikredilmesi elzemdir. Süyûtî, bu hususu bir adım daha öteye taşıyarak, ayetin muhtemel anlamlardan birisine hamledilmesine dair ilkeyi Kevâşî'nin(ö.680/1281) söylediklerini aktararak netleştirmeye çalışmaktadır. Ona göre ayete başka bir anlam verilecek veya tevil yolu kullanılacaksa rivayet kaynağının ortaya koyduğu manaya aykırı olmaksızın ayetlerin içinde mündemiç olan anlamların açığa çıkarılması mümkündür.[30] Bu çerçevede Süyûtî, tefsirde rivayetin kaynak olarak merkeze alınmasına yönelik bir tavrı sıkı sıkıya savunurken, tefsirin bir yöntemi olarak gördüğü tevil ameliyesinin nasıl olması gerektiğine dair kanaatini de izhar etmiş olmaktadır.

Rivayetlerin kaynak olarak telakki edilmesine dair Süyûtî'nin dile getirdiği hususlar önemlidir. Zira o, rivayetler arasında bir tercihte bulunmanın yöntemine dair bazı hususları ön plana çıkarmaktadır. *el-İtkân*'da bir müfessirde bulunması gereken şartları ele alırken, onun rivayeti bir kaynak olarak kullanma ve bu kaynağın tefsirde nasıl istihdam edeceğine dair yöntem önerilerinde bulunmaktadır. Öncelikle Süyûtî, bir müfessirin herhangi bir ayet hakkındaki izahı hususunda başvurması gereken kaynağın Hz. Peygamber'in sünneti/ondan nakledilen hadisler olduğunu ifade

[30] Celâleddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhim (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1974), IV, 194.

etmektedir. Eğer bu kaynak, ayetin tefsiri bağlamında yeterli olmaz ise o zaman sahabeden rivayet edilenleri kaynak olarak kullanmak gereklidir. Zira Süyûtî'ye göre, sahabe Kur'an'ın nüzulünü bilen ve ona şahid olan yegane kimselerdir. Onlar Arap diline vakıf ve gerçek ilim sahibi olmaları sebebiyle tefsiri en iyi bilenlerdir. Bunun hemen akabinde Taberî'nin mukaddimesine atıfta bulunan Süyûtî, zikri geçen kaynakların yanına tabiûn kavillerini de ilave etmektedir. Taberî'nin bu üç kaynağa tefsirde başvurulması gerektiğine dair görüşünü aktaran Süyûtî, tefsir yöntemine dair ilk önerisini sunmaya çalışmaktadır. Ona göre, sözü edilen rivayet kaynakları dışında nakledilen ve güvenilir olmayıp sonradan uydurulan rivayetlerin hiçbir şekilde tefsirde kullanılmaması gerektiğinin altını çizmektedir.[31]

Süyûtî, tefsirdeki kaynakların ne olması gerektiği meselesini izah ettikten sonra bu kaynaklarda ortaya çıkabilecek muhtemel problemlere dair bazı hususları gündeme getirmektedir. Özellikle bir ayetin tefsirinde sahabeden nakledilen kaviller arasında bazı farklılıkların görülmesi ve bunlar arasında nasıl tercih yapılacağı, hangisinin kabul edileceği gibi bazı durumların olduğu bilinmektedir. Süyûtî, böyle bir durumda müfessirin sahabeden farklı olarak aktarılan görüşleri telif etmesinin önemine dikkat çekmektedir. Bu konuda Fatiha suresindeki "sırat-ı müstakim" ifadesiyle ilgili sahabenin farklı yaklaşımları olduğunu dile getiren Süyûtî, müfessirin bu kavilleri esas alarak diğer görüşleri içinde barındıran bir görüşü tercih etmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte müfessir Hz. Peygamber ve sahabeden rivayet edilen görüşler konusunda ihtilafların olduğunu görür ve bunların telifi mümkün olmaz ise hakkında bir haberin sabit olduğu görüşü tercih etmek zorundadır. Eğer naklî bir haber bulamaz ve istidlal yoluyla bir görüş ortaya koyabilirse bunu da tercih etme imkânı bulunmaktadır.[32]

Kaynak olarak kullanılan rivayetlere dair ihtilaflara değinmeye devam eden Süyûtî, tabiûn neslinden aktarılan görüşlerle ilgili bazı farklılıkların olduğunu da dile getirmektedir. Bu meyanda Süyûtî, selef uleması olarak takdim ettiği sahabe ve tabiûnun arasında görülen ihtilafın tezat olmayıp tenevvü olduğuna ve söz konusu nesillerden nakledilen görüşler arasındaki farklılığın sınırlı miktarda oluşunu ön plana çıkarmaktadır. Bu temel tespitinin ardından tabiûn

[31] Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, IV, 200-201.
[32] Süyûtî, el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân, IV, 201.

kavillerinin farklılığına dair iki sebebi gerekçe olarak dile getirmektedir. Birincisi, tabiûndan birinin ayetten anladığı manayı hocasından farklı bir şekilde dile getirmesidir. Burada farklı bir anlam vermekten öte kelimelerin değişik açıklanması söz konusudur. İkincisi ise müfessirin genel bir anlama sahip bir kelimeye temsil yoluyla mana vermesi, umumî veya hususî anlama dair bir sınırlama yapmadan muhataba bu kelimenin sadece manasının hatırlatılmasıdır. İşte bu iki husus Süyûtî'ye göre, selef âlimlerinin tefsir konusundaki ihtilaflarının çerçevesini oluşturmaktadır. Buradan hareketle Süyûtî, tefsirde esas alınması gereken kaynağın ilk üç nesilden aktarılan rivayetler olduğunu açıkça dile getirmekte ve bunların tefsirin vazgeçilmezi olduğuna yönelik bir tavrı benimsemektedir. Zira ilk dönemlerden nakledilen rivayetlerin farklılığını dahi zıtlık olarak görmemekte, aynı husus üzerindeki farklı yansımalar şeklinde değerlendirmektedir. Ona göre, tefsirin omurgasını söz konusu rivayetler oluşturmaktadır. Bununla beraber Süyûtî, rivayetlerin tefsirde bir yöntem olmasından ziyade bir kaynak olduğu gerçeğini vurgulamakta ve bu kaynağın nasıl kullanılması gerektiğine dair bazı yöntem önerilerinde bulunmaktadır. Öyle ki kaynaklardan elde edilen bilgilerin farklılığının doğal bir sonuç olduğunun bilincindedir ve bunların tefsirde yer bulmasının bazı ölçütler çerçevesinde olmasına önem atfetmektedir. Nitekim bu bilgiler yeri geldikçe telif edilebilir veya biri diğerine göre bazı açılardan üstünse bu tercih sebebi olmalıdır. Bundan dolayı Süyûtî, rivayeti doğrudan bir yöntem olarak tefsirde kullanmaktan öte onu bir kaynak şeklinde telakki ettiğini rivayetlerde olması muhtemel ihtilafların varlığını ortaya koymak ve bu farklılıkların çözümüne dair yöntemler zikretmek suretiyle ifade etmiş olmaktadır. Bize göre de erken ve klasik dönem tefsir çalışmalarının karakterinde aslında rivayet nüzul sürecinin aydınlatılması konusunda bir kaynak olarak benimsenmiş görünmektedir. Süyûtî de bunun farkında olarak rivayetin tefsir için ne anlam ifade ettiğini aktardığımız minvalde izah etmektedir.

Fıkıh usulünde olduğu gibi tefsirde de kaynakları veya tefsirin istimdadda bulunduğu şeyleri asli ve fer'i kaynak olarak tasnif etmek gerekmektedir. Zira bu hususun rivayetle tefsirin bir yönteme tekabül edip etmediğine dair bizlere önemli ipuçları vereceği gibi aynı zamanda hangi kaynakların zaman içerisinde tefsire/müfessire gerekli olduğuna dair yaşanan dönüşümlerin genel bir panoramasını da ortaya koyacaktır.

IV. Tefsire Yardımcı Kaynaklar: İstimdâd Meselesine Dair

Tefsir faaliyetinin başlangıcından itibaren ayetlerin izah edilmesine dair bazı unsurların kaynak olarak kullanıldığı görülmektedir. Zira tefsirde esas olan ayetin anlaşılması olduğundan dolayı, bunu ortaya çıkarabilecek haricî birtakım verilere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu hususun belki nüzul sürecinde çok belirgin olmasa da özellikle sahabe ve sonrasındaki dönemde net bir şekilde açığa çıktığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede sahabîlerin Kur'an'ın nüzul sürecini aydınlatıp ayetleri izah ederken şâhid oldukları olayları ve Hz. Peygamber'den duydukları bilgileri kaynak olarak kullandıkları fark edilmektedir. Daha sonraki zaman diliminde tabiûn ve tebe-i tabiîn neslinin hocaları olan sahabîlerden aldıkları bilgileri tefsirin ana malzemesi olarak istihdam ettiklerini söylememiz mümkündür. Bu malzemenin yapısını dil ve tarihsel bağlam oluşturmaktaydı. Zira sahabîlerin tarihsel sürece vakıf olmalarının yanında Kur'an'ın dilsel özelliklerini en iyi bilenleri olmaları, tabiûn ve sonraki dönemdekilerin söz konusu birikimi sahabeden alarak tefsirin esası olarak kabul ettikleri görülmektedir. Bu minvalde sahabenin, tefsirin en önemli kaynağı konumuna ve tabiûn neslinin bu ilmi tevarüs ederek tefsirde sahabeden sonra dikkate alınması gereken kaynaklardan birisi haline geldiğini ifade edebiliriz. Bundan dolayı erken dönem tefsir faaliyeti bağlamında sahabe ve tabiûn nesli için Kur'an'ın nüzul sürecine dair bilgileri ve Arap dilini bilmek tefsir için yeterli görülen unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.[33]

Dil ve tarihsel veriler ilk dönem için tefsirin kaynak itibariyle işlevini yerine getirmeye kâfi gelirken, sonraki süreçlerde bu durumun değişmeye başladığını söyleyebiliriz. Özellikle İslamî ilimlerin tedvin edilmesi ve her alanın müstakil bir vasıf kazanmasıyla birlikte Kur'an'ın tefsirine dair ilimlerin de belirgin bir şekilde görünür olduğunu ifade etmek gerekir. Bu zaman diliminde dil ve tarihî verilerden öte tefsir yapabilmek için kelam, fıkıh, hadis vb. alanlarda yetkin bir konumda olmanın gerekliği ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla tefsir için gerekli olan kaynaklar meselesinin, daha geniş çerçevede ele alındığı anlaşılmaktadır.

Hicrî IV. asırla birlikte tefsirde hangi kaynakların nasıl ve hangi durumlarda kullanılmasına dair bir tasnif denemesinin Taberî ile

[33]Mehmet Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?", İslami İlimler Dergisi 1/3 (01 Nisan 2007), 13; Mesut Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği - Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi", Marife Dini Araştırmalar Dergisi 13/3 (01 Ocak 2013): 10.

birlikte başladığını söylemek mümkündür. Tefsirde kullanılması ve başvurulması gereken kaynakların başında ilk üç neslin rivayetleri olduğunu belirten Taberî, tefsirin vazgeçilmezi olarak bu rivayetleri görmektedir.[34] Bununla birlikte sözünü ettiği rivayet kaynaklarına dilsel bilgileri de eklediği anlaşılan Taberî'nin, sadece rivayetlere dayalı olarak tefsirini oluşturmadığı, yaptığı dile dair açıklama ve izahlarla[35] bunu da bir kaynak şeklinde gördüğünü söylemek mümkündür.[36] Bu duruma göre Taberî'nin Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûn neslinin rivayetlerini kaynak görmesinin yanında kendisinden önce oluşan dilsel birikimi de aslında nakletmesi, bu alanı da rivayet sahasında gördüğünün bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Sonraki yüzyıllarda Ragıb el-İsfehânî (ö. 502/1108) ve Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) "müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler" şeklinde başlıklar açmak suretiyle tefsire yardımcı ilimlere dair daha sistematik bir yaklaşım içerisine girdikleri görülmektedir. Her iki müfessir de Taberî ve öncesi dönemde rivayetlerin ön planda olan yaklaşımını değiştirmek suretiyle dil ilimlerini öne almışlardır.[37] Nitekim Ebû Hayyân'a göre, tefsir Kur'an'daki lafızların telaffuz keyfiyeti, bu lafızların delaletlerinin kelime ve terkip olduğu durumdaki yönlerini bilmeyi gerekli kılmaktadır. Sözü edilen görüşüne uygun olarak Ebû Hayyân, tefsir için gerekli olan ilk hususun sarf ilminin bilinmesi, daha sonra nahiv ve belağat sahalarının da öğrenilmesi gerektiğinin altını çizmektedir.[38] Bunun yanında müfessirin bilmesi gereken ve tefsire yardımcı olan alanları sistematik olarak ilk dile getirenlerden olan Kafiyecî (ö. 879/1474), bunları 15 ilimle sınırlandırır ve ilk yedi ilmi dil sahasına hasretmektedir. Bunun hemen akabinde kıraat ilmi, sebeb-i nüzul ve kıssaların da müfessirin bilmesi gereken alanlar olduğunu ifade ederken aynı zamanda hadis, fıkıh, kelam, nâsih-mensuh ve mevhibe ilimlerinin de bilinmesini şart koşmaktadır.[39]

---

[34] Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân, thk. Ahmed Mahmud Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), I, 94.

[35] Harun Öğmüş, "Taberî Tefsirinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi" Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu, Konya, 2010, 89-100.

[36] Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi", 11.

[37] Bu konudaki ayrıntılı tespit ve değerlendirmeler için bkz. Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi", 13-1.

[38] Bu hususta ayrıntılı görüşleri için bkz. Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Bahrü'l-Muhît, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413), I, 104-107.

[39] Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b Süleyman Kafiyeci, Kitâbü't-taysir fî kavâ'idi ilmi't-tafsir = et-Teysir fî kavâ'idi ilmi't-tefsir, thk. İsmail Cerrahoğlu (Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1989), 53...

Kafiyeci'nin bu sıralamasını benzer şekilde nakleden Süyûtî de müfessirin Kur'an'ı tefsir ederken neden bu ilimlere ihtiyaç duyduğunu detaylı olarak zikretmektedir.[40] Buraya kadar özellikle erken ve klasik dönemde tefsirin ihtiyaç duyduğu ilimlerin/kaynakların "öncelikler hiyerarşisi" içerisinde zamanla farklı bir noktaya geldiğini göstermektedir. Öyle ki Taberî'ye kadar uzanan süreçte, tefsire yardımcı kaynakların en ön sırasında "rivayetlerin" geldiği anlaşılmaktadır. Sonraki dönemlerde belki tevil ameliyesinin yaygınlık kazanmasıyla beraber değişen şart ve ihtiyaçların neticesinde dilsel ilimlerin/kaynakların sıralamada öne geçtiği fark edilmektedir. Bu rivayetin ihmal edildiği anlamına gelmeyip dilsel alanla tarihsel malzemenin birbirini tamamlayıcı unsurlar olarak telakki edildiğine işaret etmektedir. Nitekim müfessirlerin dilsel kaynaklara müracaatı, aslında kendilerinden önce hatta sahabe ve tabiûn dönemden nakledilen dile dair rivayetler üzerinden gerçekleşmektedir. Bu çerçevede Kafiyecî ve Süyûtî'nin ön plana çıkardığı ilimlerin/kaynakların aslında rivayetle olan irtibatının sürekliliğine de atıfta bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle, dilsel veri alanını da dirayetten öte rivayet kaynağı olarak değerlendirmenin imkân dâhilinde olduğunu ifade edebiliriz.

Çağdaş dönemde tefsirin ihtiyaç duyduğu (istimdâd) meselesine değinen dikkat çekici isimlerden birisi de İbn Âşûr'dur. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli tefsirinin mukaddimesinde tefsirin ihtiyaç duyduğu ilimleri/kaynakları klasik dönemdeki yaklaşımlara dayalı olarak izah ederken, dilsel ve tarihsel veri alanlarının tefsirin kaynağı olduğunu, bunun yanında kıraat, Arap tarihi ve fıkıh usulü ilimlerinin de tefsir için gerekli olduğuna dikkat çekmektedir. Bununla birlikte Süyûtî'nin dile getirdiği fıkıh ve kelam sahalarının tefsir için yardımcı ilimler/kaynaklar olarak değerlendirilemeyeceğini, bunların kendine özgü meseleleri ve tartışma alanları olduğu için tefsire olan kaynaklığının imkan dâhilinde olmadığını beyan etmektedir.[41] Bu çerçevede İbn Âşûr tefsirin kaynaklarını rivayet ve dirayet şeklinde bir ayırıma gitmeden verdiğini söyleyebiliriz. O rivayet olarak özellikle Hz. Peygamber'den ve sebeb-i nüzul bağlamında aktarılan rivayetlerin esas alınmasına ağırlık vermekte ve bunun tefsirdeki kaynaklarından en önemlisi olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca rivayet dışındaki

[40] Süyûtî, el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân, IV, 209-229.

[41] Ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr (Tunus: ed-Daru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), I, 18-27.

tefsir için gerekli olabilecek alanları dirayet şeklinde nitelemekten öte her birine ayrı bir alan tanımlaması yapmaktadır. Bununla birlikte İbn Âşûr, tefsire yardımcı ilimler başlığını bitirdikten sonra hususî bir başlık açarak Hz. Peygamber ve sahabeden nakledilen tefsir bilgilerinin, tefsire yardımcı olarak değil bizatihi tefsirin kendisi olarak değerlendirmekte ve bu nakillerin tefsirin doğal kaynağı olduğunun altını çizmektedir.

Zikri geçen hususlar tefsirin kaynaklarının genel olarak erken dönemden nakledilen bilgiler ile tarihsel süreçte oluşan dilsel birikim ve bazı ilimlerin tefsirin kaynağı olarak telakki edildiğini göstermektedir. Bu çerçevede genel olarak denilebilir ki tefsirin kaynağı ağırlıklı olarak rivayet edilen malzemeden oluşmaktadır. Nitekim erken dönemden aktarılan rivayetlerin içeriksel bir analizi yapıldığında dile dair izahların ağırlıkta olduğu anlaşılmaktadır.[42] Bu bakımdan keskin bir ayırım yapılmaması da dikkate alınırsa dilbilimsel unsurların rivayet kaynağı olarak ele alınmasının imkânından bahsetmemiz mümkündür. Ayrıca "dirayet" kaynağı olarak tefsire yardımcı unsurların daha çok müfessirin kullandığı içtihad, aklî çıkarımlar, tercihler ve kıyasa dair hususlar olarak üzerinde düşünülmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira müfessirin tefsirde dirayet kaynağı olarak kullandığı husus, sözünü ettiğimiz unsurlardır. Diğer enstrümanlar ise özellikle dilbilimsel verilerin yoğun bir şekilde istihdam edilmesi bir başka açından bizatihi müfessirin ortaya koyduğu bir bilgiden daha çok nakle dayanan hususlardır. Öyle ki Taberî'nin tefsirinde bazı noktalarda mantıkî çıkarımlar yapmak suretiyle kullandığı verilerle ilgili yaptığı değerlendirmelerin olduğu görülmektedir. [43] Bu bakımından "dirayet" kavramının ve bunun tefsir için bir kaynak olarak ele alınmasının bu açılardan değerlendirmeye alınmasının gerekli olacağını söyleyebiliriz. Ayrıca tefsirin kaynaklarına dair yer verdiğimiz hususların özellikle rivayet kaynağı kategorisinde ele alınan bilgilerin aslında tefsirin bir yöntemi olarak görülmediğini ortaya koymaktadır. Zira tefsir için "rivayet" yöntemi aşan ve doğrudan tefsirin içinde mündemiç olan bir kaynağı temsil etmektedir. Tefsir faaliyetinin başından günümüze kadarki süreçte

---

[42] Bu konuda İbn Abbas'ın dilsel izahlarının ön planda olmasına dair yapılan bir çalışma için bkz. Ali Özek, "Dirayet Müfessiri İbn Abbas", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4 (03 Ocak 2014): 67-74.

[43] Sıtkı Gülle, "Rivâyet ve Dirâyet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsîr'i Hakkında Bir Değerlendirme", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler Dergisi 8/19 (2004): 277-279

"rivayet" bizim bugün anladığımız yöntemden öte tefsirin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmektedir.

V. Bir Tasnif Denemesi: Tefsirin Asıl-Fer Açısından Kaynakları ve Rivayetin Kaynaklık Değerinin Belirginleşmesi

Tefsirin kaynakları meselesi, ilk dönemlerden itibaren belirli bir çerçevede ele alındığı ve bunların genel olarak rivayet-dirayet diyebileceğimiz genel bir ayrıma tabi tutulduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte tefsir tarihi okumalarımızın geldiği son nokta itibariyle, tefsirin kaynaklarını yeni bazı kavramsallaştırmalarla ifade etmenin gerekli olduğu düşüncesini ifade edebiliriz. Bu meyanda tefsirin kaynakları "asıl" ve "fer" şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulabilir. Zira bu kavramlar tefsirin tarihsel serencamında müfessirin hangi kaynakları ne ölçüde ve hangi açılardan kullanacağına dair önemli bir ayırımı bizlere sunabilir. Söz konusu kavramlardan ilki olan "asıl" ifadesinden maksat, tefsirin ayrılmaz parçaları olan ve müfessirin doğrudan sahip olması gereken kaynaklara işaret etmektedir. Bunlar bir önceki başlıkta geçtiği üzere tarihî süreç içerisinde ortaya çıkarak belirli bir sistematik dâhilinde olan "rivayet" ve "dirayet" kaynaklarının tamamını kapsamaktadır. Öyle ki bir müfessir, Kur'an'ın anlamını ve izahını ortaya koymak için, ilk nesillerin haberleri ve bilgilerine başvurmak zorundadır. Bunun yanında Kur'an'ın nazil olduğu dilin inceliklerini bilmeli ve ayetlerin açıklamalarını zikri geçen kaynaklar muvacehesinde yapmalıdır. Bu hususlarla ilgili bütün müfessirlerin ortak bir kanaati olmasından dolayı, tefsirin "asıl" dediğimiz kaynağını oluşturan unsurların sözünü ettiğimiz kaynaklar olduğu açıkça görünmektedir.

Tefsirin "fer" yani doğrudan alakalı olmayıp dolaylı diyebileceğimiz kaynaklarla beslenmesinin de tefsir faaliyetinin dinamizmine işaret ettiğini belirtmeliyiz. Tarihsel süreç içerisinde pek çok müfessir tefsir için "asıl" kaynaktan yararlanırken, dönemin bilimsel gelişmeleri, yaşanan değişim ve dönüşümleri de tefsirin bir parçası içerisine dâhil edebilmişlerdir. Özellikle tıp, astronomi, fizik, psikoloji, sosyoloji, felsefe vb. alanlarda yaşanan gelişmeler ve ortaya çıkan yeni bilgilerin, tefsir faaliyetiyle ilişkilendirildiği bilinmektedir. Söz konusu bilgi alanları, tefsirin aslında tevil yönünü güçlendiren ve insanların her dönemde Kur'an ile yaşadığı hayat arasında bir irtibat kurmasına imkan sağlayan unsurlar olmuşlardır. Bu bakımından tefsir çalışmalarının, geçmişte olduğu gibi günümüzde ve gelecek yıllarda devamlılığını temin etmesinde önemli bir faktör olan "fer'î"

kaynaklara ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Bu husus, tefsirin "aslını" değiştirmekten öte ona canlılık ve süreklilik katacak bir boyutta olacaktır. Bu konuda yapılan şu tespit, tefsirin "fer" açısından diğer kaynaklara olan ihtiyacına da atıfta bulunmaktadır: "….. Tefsir ilmi, disiplinler arası genel konsepti içinde ve ilimlerin haysiyet kaydında formüle edilen özgün esaslara uygun olarak Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması için bu (pozitif) bilimlerden yararlanmalıdır. Zira çok yönlü incelemelerin, hakikatin bütünlüğünü ortaya koyma kapasitesi daha yüksektir."[44]

Buradan hareketle diyebiliriz ki tefsirin "asıl" ve "fer" açısından kaynakları olduğunun bu şekilde ifade edilmesi, yapılacak yeni tasniflere yol gösterici olabileceği gibi aynı zamanda onun yönteminin kaynaklardan ayrılmasına da bir imkân tanıyacaktır. Nitekim tefsirin yöntemine dair tartışmalar içerisinde "rivayet" şeklinde bir yöntem olduğuna dair yaklaşımın yapılan bu ayırımlarla yeniden değerlendirilmesine imkân sağlayacağı düşünülmektedir. Zira "rivayet" dediğimiz kavramın bir yöntem olarak algılanmadığı ve tefsirin bizatihi kaynaklığına yönelik bir durumu açıkça belirttiği gözükmektedir. Dolayısıyla tefsirin "asıl" kaynağı rivayettir ve bu alandaki bilgilerin nasıl ve hangi açılardan istihdam edileceği meselesi yöntem tartışmalarına dâhil edilebilecek bir mahiyet arz etmektedir. İfade etmeye çalıştığımız bu hususa destek bağlamında son olarak Mâtürîdî'nin bilgi nazariyesi ile tefsir ve tevil anlayışı arasındaki ilişkiyi de kısaca hatırlatmak isteriz. Mâtürîdî'ye göre tefsir kesinlik ifade eden ayet açıklamalarıdır. Açıklamaların kesinliği bilgi kaynaklarının kesinlik ifade etmesine bağlıdır. Hem naklen hem de aklen doğru olduğuna kesin kanaat getirilerek ulaşılan ve bu nedenle ihtimal içermeyen açıklamalar tefsirdir. Fakat bilgilerimiz kesinlik derecesine ulaşamamışsa ayet açıklamaları da kesin olmayacaktır. Bu nedenle bu açıklamalar birer tevil niteliğini taşır.[45] Dolayısıyla ayetleri açıklamamızın niteliğini belirleyen husus bilgilerimiz yani tefsirde kullandığımız rivayet ve dirayet kaynaklarıdır. Bu bilgilerin kullanılması kaynak olarak onların istihdamıdır. Onları kullanılması esnasındaki takip edilen yol onun yöntemiyle ilgilidir. İşte bu nedenle rivayetlerin kullanılması yöntemle ilgili değil, bilgi kaynağı ile ilgili bir meseledir.

[44] Sıtkı Gülle, "Rivâyet ve Dirâyet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsîr'i Hakkında Bir Değerlendirme", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler Dergisi 8/19 (2004): 277-279.

[45] Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005), I, 3-4.

Sonuç

Yöntem ile kaide/kural farklı olduğu için rivayetle tefsir yapmak bir kaide olarak değil müfessirin takip ettiği yol anlamında bir yöntem olarak kabul edilebilir. Fakat rivayeti haber anlamında anladığımızda bu sefer bir yöntem olması doğru değildir. Çünkü bu anlamına göre rivayet bir bilgi kaynağıdır, bu bilgi kaynağını da hadis, sahabe ve tabiin kavilleri oluşturmaktadır.

Son dönem tefsir tarihi araştırmalarında tefsirin bir yöntemi olup olmadığı, bunun varsa hangi kavramlarla nasıl ifade edilmesi gerektiği hususunda birtakım görüşlerin ortaya atıldığı bilinmektedir. Bu tartışmalar sırasında, klasik tefsir birikiminin ön plana çıkan unsurlarından "rivayet" kavramının, aslında tefsirin bir yöntemi olması meselesine dâhil edildiği ve kaynak ile yöntemin söz konusu terimde birleştirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki "rivayet" ifadesinin tefsir tarihinde taşıdığı anlamın, yöntem tartışmaları içerisinde kaybolduğu veya tefsirin karakteriyle müfessirin yönteminin yer değiştirdiği görülmektedir. Zira ilk dönem tefsir faaliyetlerinden itibaren tefsirin yönteminden ziyade onun kaynakları ve bunların hangi hiyerarşik düzlemde kullanılması gerektiğinin ön plana çıktığını söylememiz gerekir. İşte bu husustaki odak kavramlardan olan "rivayet", tam olarak tefsirdeki bir kaynağı temsil etmektedir. Nitekim erken dönemden çağdaş döneme kadar – sıralamada bazı farklılıklar olsa da-tefsire yardımcı ya da onun can damarını oluşturan kaynaklar içerisinde "rivayet" her daim önemini korumuş gözükmektedir. Çünkü tefsir faaliyeti nüzul sürecini aydınlatmak, Kur'an'ın indiği evredeki insanlara iletmek istediği mesajın anlamını çözümlemek, başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabîlerin ve onların talebeleri tabiîlerin naklettikleri "rivayetler" sayesinde mümkün olabilmektedir. Bir başka ifadeyle, tefsirde bilginin kaynağına ulaşmanın en önemli yolu "rivayetten" geçmektedir. Zaten tefsir tarihi çalışmalarında yapılan tasnif ve sınıflandırma çabaları içerisinde "rivayet" bir yöntemden öte tefsirin kullandığı kaynaklardan ön plana çıkan bir durumu ifade etmektedir. Bundan ötürü, kanaatimizce "rivayetin" kendi başına tefsirin bir yöntemi olarak değerlendirilmesi mümkün değildir.

Tefsire yardımcı kaynaklar konusunda da aslında görünür olan kavramlar arasında "rivayet" ilk sıralarda gelmektedir. Çünkü bu kavram tefsirin kendisiyle özdeşleştiği ve ondan bağımsız düşünülemeyen merkezî bir terim olarak işlev görmektedir. Öyle ki Süyûtî, bir müfessirin bilmesi gereken ilimleri zikretmeden önce,

rivayetlerin tefsir için hayatî öneme sahip oluşunu açıkça belirtmektedir. Ona göre özellikle dil alanındaki bilgilerin müfessir için gerekli olduğunu söylemekle birlikte, rivayetin bir silsile içerisinde tefsir veya tevil için gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Öyle ki müfessir, dilsel izah yapmaya çalışsa da "rivayet" kaynağından beslenmediği sürece doğru bir yaklaşımda bulunmuş olamaz. Bununla beraber, eğer kullandığı "rivayet" kaynakları arasında bir tercihte bulunacak ve bu konudaki bir ölçüt belirleyecek olursa, bu noktada "yöntemden" bahsetmemiz mümkün olacaktır. Bundan dolayı, "rivayet" tefsirin ilk sıradaki belki de yegâne kaynağı olarak karşımıza çıkarken, rivayetler konusunda karşılaşılabilecek sorunları çözmek ve doğru anlamı tespite yaklaşabilmek için yöntem belirlenebilir. Ayrıca, tefsir tarihindeki sınıflandırma/tasnif çabaları kaynak ve yöntem meselesinde bazı karışıklara sebebiyet verdiği için yeni bir tasnif denemesinin önerilip bunun da tartışılmasını arzu etmekteyiz. Bu bağlamda tasnifin "asıl" ve "fer" şeklinde yapılmasının, tefsirin kaynaklarını daha genel bir çerçeve içerisine alacağını ve yöntem ile kaynak tartışmalarının bir miktar da olsa ayrışmasına imkân sağlayacağını ön görmekteyiz. Ancak bunun nihaî bir yaklaşım olduğu, birçok sorunu çözebileceği şeklinde bir kanaate sahip olmadığımızı ancak söz konusu yaklaşımla akademik tefsir çalışmalarında kaynak-yöntem ilişkisinin mahiyetinin farkında olunarak hareket edilmesinin önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Son olarak tefsir olgusu ile tefsir kitapları olgusunun birbirine karıştırılmadan açık ve seçik bir şekilde kullanılmasının gerekliliği sağlıklı değerlendirmeler için önem arz etmektedir. Tefsir kitaplarını tasnif edelim ederken tefsirin tarihini gözden kaçırdığımızı, bu nedenle bizatihi tefsiri, tefsir faaliyeti olarak değerlendirmenin üzerinde de durmanın ve araştırmalarımızda bu bilinci koruyarak hareket etmemizin önemine bu vesileyle dikkat çekmek isteriz.

Kaynakça

Aydın, Atik. *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

Bayram, Abdullah. "Kurtubî'nin el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Rivayet Metodu Açısından Değerlendirmesi". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2019) s. 5-58.

Baysal, Sıddık. “Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Ekim 2019), 226-266. https://doi.org/10.31121/tader.620721

Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât.* Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1985.

Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi.* Ankara: Bilay Yayıncılık, 2019.

Çiçek, Mehmet. *“Akademik Bir Disiplin Olarak Tefsir ve Usulü”*. Tefsir Usûlü. ed. Ali Rıza Gül, Ali Karataş. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020.

Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-Muhît.* thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413.

Gülle, Sıtkı. “Rivâyet ve Dirâyet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsîr'i Hakkında Bir Değerlendirme”. *KEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler Dergisi* 8/19 (2004), 265-280.

Hasen, Muhammed b. Ali. *el-Menâr fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Haddâdî, Zeyneddin. *et-Tevfîġ alâ mümimmâti't-te'ârîf.* Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1990.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Daru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed el-Kazvînî er-Râzî. *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, I-VI. thk. Abdüsselam Muhammed Hârun, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.

İsfehânî, Râġıb. *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem/ Dâru'ş-Şâmiye, 1992.

Kafiyeci, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b Süleyman. *Kitâbü't-taysir fî kavâ'idi ilmi't-tafsir = et-Teysir fî kavâ'idi ilmi't-tefsir*. thk. İsmail Cerrahoğlu. Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1989.

Karagöz, Mustafa. “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı Ve Mahiyeti”. *Bilimname* 2004/2 (01 Haziran 2004).

Karataş, Ali. "Tefsir Usûlü” Üzerine Bazı Mülahazalar ve Teklifler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (Aralık 2019): 469-489.

Kaya, Mesut. "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (01 Ocak 2013), 9-31.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005.

Nişanyan, Seven. https://www.nisanyansozluk.com/?k=y%C3%B6ntem (20.02.2021).

Oral, Murat. "Rivâyet Tefsiri Yönteminin Gelişimi Açısından İbnu'l-Cevzî'nin Zâdu'l-Mesîr Adlı Eseri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7. (Aralık/December 2017), 273-294.

Öğmüş, Harun. "*Taberî Tefsirinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi*". Konya, 2010.

Özek, Ali. "Dirayet Müfessiri İbn Abbas". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (03 Ocak 2014). https://doi.org/10.15370/muifd.38458

Paçacı, Mehmet. "Klasik Tefsir Neydi?" *İslami İlimler Dergisi* 1/3 (01 Nisan 2007), 7-20.

Rûmî, Fehd. *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicihi*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, tsz.

Rûmî, Fehd. *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'ân*. b.y.: y.y., 2003.

Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl İbrâhim. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1974.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Mahmud Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.

Tayyâr, Müsâid b. Süleymân. *et-Tefsiru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Daru İbnü'l-Cevzî, 1432.

Tayyâr, Müsâid b. Süleymân. *Fuşûl fî Usûli't-Tefsîr*. Riyâd: Dâru'n-Neşri'd-Düveliyyi, 1413/1993.

Türcan, Selim. "Yeni Bir Tefsir Tarihi Kuramı ve Yazımı Mümkün müdür?", ed. Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillah. *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*. I-IV, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1957.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-İrfan*. Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbi'l-Halebî ve Şürekâhu, ts.

"RİVAYET TEFSİRİNİN BİR YÖNTEM OLUP OLMADIĞI MESELESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME" BAŞLIKLI ÇALIŞMAYI DEĞERLENDİRME

DOÇ. DR. SÜLEYMAN KAYA*

Giriş

Bu çalıştayı hazırlayan ve çalıştaya katılan herkesi selamlar; bildirinin hazırlanması ve sunumunda emeği geçen arkadaşlara teşekkür ederim. Her şeyden önce bildirinin önemli bir konuyu ele aldığını ve emek mahsulü olduğunu teslim etmeliyim. Bir yorum ameliyesi olan tefsir ilminde, rivayetle tefsirin, bir yöntem olup olmadığının analizi elbette çok önemlidir. Bunun da ötesinde rivayet tefsirinin farklı bir perspektiften ele alınması ve yeni bir açılım getirme teklifi dikkate değerdir.

Tebliğ başlığının, "Rivayet Tefsiri Yöntemi" ve Rivayetle Tefsirin Bir Yöntem Olup Olmadığı Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme" yerine "Rivayetle Tefsirin Bir Yöntem Olup Olmadığı Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme" şeklinde olması tarafımızca daha uygun görülmüştür. Çünkü alt başlıklara ve ana temaya bakıldığında bildiride, rivayetle tefsirin bir yöntem olup olmadığının tartışılmaya açıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla "Rivayet Tefsiri Yöntemi" ifadesinin ayrıca zikredilmesine ihtiyaç yoktur. Zaten konu onun etrafında analiz edilmek durumundadır.

I. Rivayetle Tefsirin Bir Yöntem Olup Olmadığı Meselesi

Bildiride, tefsir usulü eserlerinde, tefsir eserlerinin rivayet, dirayet, lügavî, işârî vb. şeklinde sınıflamaya tabi tutulmasına ve bu tasnifin bir yöntem olarak öne sürülmesine itiraz söz konusudur. İlgili itiraz, rivayet tefsiri üzerinden tartışmaya açılmaktadır (s. 1). İtirazın odak noktasını da bu sınıflamada, esas alınan rivayet/ler/in mi yoksa o rivayetin kullanımında takip edilen yolun mu yöntem olarak kabul edildiğinin tam olarak aydınlatılamadığı iddiası oluşturmaktadır (s. 2). Konuya giriş sadedinde tefsirlerin sınıflandırılması değerlendirilirken "rivayet ve dirayet tefsiri bağlamında tefsirde tasnif meselesinin temellerinin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Kafiyecî (ö. 879/1474) ile başladığı (s. 1 ve s. 6) ifadesine

* BAİBÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, suleymankaya@ibu.edu.tr, Orcid: 0000-0003-3412-3570.

çok katılamadığımızı belirtmek isteriz. Zira rivayet-dirâyet/te'vîl ayırımı konusunda çok önceleri Mâturîdi'nin (ö. 333/944) yaptığı tasnif meşhurdur. [1] İbn Teymiyye'nin bu noktada öne çıkması, ulûmu'l-Kur'ân çalışmalarının gelişim sürecindeki yeri ve Kur'ân'ın Kur'ân ile, sahabe ve tabiîn kavliyle tefsirine ayrı bir önem atfetmesi sebebiyledir. Zira ilgili yaklaşım sonraki dönem çalışmalarını ciddi anlamda etkilemiştir.

II. Yöntem ve Tasnif Meselesi

Yöntem konusunun esas alındığı bildiride tabiatıyla yöntem, usûl, kaide, itticâh, menhec, tarik, masdar, üslûb gibi temel kavramlar kısaca açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak bildiri sınırlarının kısıtlılığından olacak ki bu başlıklar yöntem konusuyla tam olarak ilişkilendirilememiştir. İlgili başlıklar altında yöntem konusunun biraz daha netleştirilmesi ve özellikle de modern dönem bilim anlayışına temasla yöntembilim/metedoloji üzerinden temellendirilmesi beklenirdi. Zira modern bir yönelim olarak yöntem kelimesi bilimde, belli bir sonuca erişmek için bir plana göre izlenen yol/lar, metot/lar olarak tanımlanmakta;[2] hangi yöntemin izleneceği konusu yöntem bilim/metodoloji başlığı altında işlenmektedir. Bunun için de terim olarak yöntem bilim/metodoloji, bilimsel bilgi üretme sürecine ilişkin yöntem ve yordamların ilke ve kurallarını inceleyen bilgi dalı [3] şeklinde tanımlanmaktadır. Yöntem bilim, bilgiye nasıl ulaşılacağı sorusuyla ilgilenmekte olup,[4] bir çalışmada yöntemden söz edebilmek için veriler arasında mantıksal bir bağlantının bulunması gerektiğinden söz edilmektedir.[5] İlgili analiz tümdengelim yöntemiyle yapılabildiği gibi tümevarım metoduyla da yapılabilmektedir. [6] Gerçi kavramın çok yönlü içeriği, ele alınan kavramlarla ilişki kurmanın zorluğunu da içerisinde barındırmaktadır. Konuya dair tartışmaların nihai olarak üzerinde uzlaşılan konular olmaması ise işi biraz daha zorlaştırmaktadır. Ancak buna rağmen kavram analizleri genel hatlarıyla modern dönem yöntem ilkeleriyle harmanlanabilirdi.

[1] Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî es-Semerkandî (ö. 333/944), Te'vîlâtu'l-Kur'ân, thk. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008. 1/3.
[2] Muzaffer, Sencer, *Yöntembilim Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1981, 147; Nilgün, Çelebi, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, Ankara: Anı Yayınları, 2004, 131.
[3] Sencer, *Yöntembilim Terimleri Sözlüğü*, 147.
[4] İlhan, Tomanbay, *Sosyal Çalışma Sözlüğü*, Ankara: Selvi Yayınları, 1999, 311.
[5] Çelebi, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, 131.
[6] Çelebi, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, 134.

Bildiride, temel bazı kavramlar açıklanmaya çalışıldıktan sonra tefsirin sınıflandırılması/tasnifi meselesine değinilmiş; usûl kitaplarında yer alan bazı sınıflama örnekleri verilerek bu tasniflerin bir yöntem olamayacağı; bunların, eserlerin muhtevasında öne çıkan konulara göre yapılan bir sınıflama olduğu ifade edilmiştir (s. 8). İlgili tespit doğrudur. Zira tefsir usulü konusu, tarihi süreç içerisinde tartışmalara sahne olmuş, Kur'ân tarihi, Kur'ân ilimleri, ve Kur'ân metninin anlaşılması ve yorumlanmasında uygulanacak yöntemle ilgili sorunlar çeşitli açılardan dile getirilmiştir.[7] Ama bu sınıflamalarda zaten genel bir tasnif yapma gayreti söz konusu olup ilgili eserlerin yöntem açısından kritiğinden söz edilmemektedir. Zira yazıldığı dönemler itibarıyla böylesine sistematik bir yaklaşımdan söz etmek mümkün değildir.

Tefsirlerden bazılarına atfedilen "rivayet tefsiri" değerlendirmesi, bildiride de ifade edildiği gibi ilgili eserler üzerinden içeriğe göre değerlendirme yapanlara ait bir nitelemedir. Eserlere mukaddime yazılma geleneğinin başlamasından itibaren müfessirlerin kendi mukaddimelerinde tefsire yaklaşım tarzlarını dile getirdikleri görülmektedir.[8] Ulûmu'l-Kur'ân/Tefsir Usûlü, aslında süreç içerisinde bu girişimlerin sonucu gelişmiştir.[9] Genel olarak da Kur'ân yorumunun hangi ilkelerle yapılması gerektiği izah edilmeye çalışılmıştır. Ancak bunların günümüzde ele alınan şekliyle yöntem olarak kabul edilip edilmeyeceği tabii ki tartışılabilir. Nitekim bildiri bir yönüyle tefsir usûlü kitaplarındaki sınıflama üzerinden konuyu değerlendirirken aslında bir yönüyle de tefsirlerde görülen müellifin izlediği tercihleri konu edinmiş olmaktadır. Bu noktada bir ayrıştırma yapılamamıştır. Zaten klasik tefsir eserlerinde bugün bahsedilen anlamda yöntemden bahsetmek doğru değildir. Burada olsa olsa ilgili eserler incelenirken usul kitaplarındaki tasnif üzerinden hareketle müellifin tefsir yapış tarzının bir yöntem olarak nitelenmesinin doğru olup olmadığı veya bizzat usul kitaplarında yapılan tasnifin yöntem olarak kabul edilip edilemeyeceği tartışılabilir. Nitekim bildiride asıl ifade edilmek istenen de sanki bu

[7] Muhsin, Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, İstanbul: İFAV, 2012, 275.

[8] Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'ul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mamûd Muhammed Şakir-Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts. 1/3-110; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Muhammed b. Âşûr, Beyrut: Dâru İhyâi türâsi'l-Arabî, 2002, 1/73-87 vb.

[9] Bedreddin, Çetiner, "Usûl-ü Tefsir", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1994, VI, 256; Ali, Bulut, Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi, Isparta: *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Doktora Tezi), 2009, 34-43.

olmalıdır. Ancak rivayet tefsiri yöntem sorunu usûl eserleri üzerinden incelemeden ziyade her bir müfessirin yaşadığı dönemin bilgi anlayışı, bilgiyi ayrıştırma ve sınıflama yeteneği, siyasi, ictimai, kültürel vb. birçok etken unsur üzerinden tek tek yapılmalıdır. Örneğin, Taberî'nin tefsirini ele alarak bu tefsir kapsamında bir yöntemden söz edilip edilemeyeceği tartışılabilir. Ya da yöntem temelli bir yaklaşımla Taberî'nin *Câmi'ul beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* isimli tefsiri kapsamında bir çalışma yapılmışsa bu değerlendirmenin doğru olup olmadığı analiz edilebilir. Böylece yöntembilimin geldiği nokta dikkate alınarak örneklemeler üzerinden kadim gelenekte rivayet tefsirinde yöntemden söz edilip edilemeyeceği konusunda bir kanaat belirtilmiş olur.

Anlaşılabildiği kadarıyla bildiride, yöntembilimin verilerinden hareketle rivayet tefsiri, başlangıçtan günümüze kadar yapılan şekli üzerinden bir analize tabi tutulmak istenmektedir.

Yazarlara göre, başlangıcından bu yana sahabe ve tabiînin görüşlerini önceleyen ve İbn Teymiyye ile adeta bir yöntem haline getirilip sistemleştirilmeye çalışılan yaklaşım, yöntem olmadan ziyade sadece kendisine değer atfedilen bilgi kaynaklarından aktarım olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu eserlerde bilginin kaynağından nasıl alınacağı ve ilgili bilgi ile ayetlerin nasıl yorumlanacağına dair bir yöntemden söz edilmemektedir (s. 9). Yazarlara göre, rivayetleri nakletmek bir yöntem değil rivayeti bir kaynak olarak kullanmaktır. Ancak rivayetleri kullanırken takip edilen yol bir menhec/yöntem olabilirdi (s. 9). Onlara göre ilgili eserlerde bu yapılmamıştır. Bu noktada yapılan değerlendirmeye büyük ölçüde katılmak mümkündür. Ancak ileri sürülen görüş ile Taberî ve Suyûti'den verilen örnekler bağlamında çelişkiye düşüldüğü ifade edilebilir.

"Örneğin sebebi nüzul rivayetlerini bir kurala göre tercih etmek yöntemdir. Kıraat nakilleri bir kaynaktır ancak kıraatlerle ilgili kaideleri bir menhece göre hareket etmek tefsirde bir yöntemdir. Örneğin kıraati bir kelimeyi tefsir etmek için kullanmak, kıraatle hüküm çıkarmak. Kur'an'ı tefsirde kullanmak bir kaynaktır ancak mücmel bir ifadeyi açıklamak için ayetin siyakından yararlanmak yöntemdir. Tefsirde hadisleri kullanmak hadisi kaynak olarak kullanmaktır ancak hadis kaynağını kullanırken Kur'an'daki müphem bir ifadeyi hadisle ayrıntılı olarak izah etmek bir yöntemdir. Bu yöntem müphemin bir kaynak olarak hadisle tafsilî hale getirilmesidir. Kur'an'daki mücmel bir ifadenin hadisle beyan edilmesinde hadisin kullanılması kaynak, bu kaynağın mücmel olanı

açık hale getirmesi ise bir yöntemdir. Bu durumun en somut örneğini Taberî üzerinden vermek mümkündür. Zira Taberî, tefsirde rivayeti yani haberi aslında tefsirinin bir belirleyici yöntemi olarak kullanmamış, onu bilgi kaynağı şeklinde telakki etmiştir. Zira naklettiği bilgiler arasında bir tercihte bulunurken dilsel karinelerden, naklettiği haberin güvenilirliğine dair ölçütlerden ve yeri geldikçe kelamî birtakım hususiyetlerden hareket ettiği görülmektedir. Bu durumla ilgili olarak müfessir İbn Âşûr, Taberî'nin bu yaklaşımının farkındadır ve onun yalnızca sahabe ya da diğer müfessirlerinin kavillerine bağlı kalmadığını dile getirmektedir. Ona göre Taberî, kaynak olarak aktardığı rivayetlerden bazı tercihlerde bulunmak suretiyle salt rivayete dayanmamakta ve bunu aşabilmektedir." yaklaşımı kendi içerisinde kısmen çelişki barındırıyor gözükmektedir.

Taberî'nin sahabe, tabiîn ve hatta kendinden önceki bir kısım alana dair eseri olan alimlerin kaynaklarını kullandığı bir vakıadır. Ama ibn Aşûr'un da vurguladığı gibi bunlarda tercihte bulunduğu da bir gerçektir ki kendisi bu tercihleriyle de meşhurdur. Yaptığı bu tercihler aslında onun yorumda kullandığı bir yöntemidir. Belki burada ifade edilmesi gereken husus, Taberi'nin bu gayretinin bugün ifade edilen ve sistemleştiren şekliyle tam bir yöntem olarak ifade edilemeyeceğidir. Zira ilgili tefsirde Taberî öncesi bilgi birikimi ve onun naklettiği bilgilerin doğru olup olmadığı, sistematik bir analize tabi tutulmamıştır.

Burada ifade edilebilecek husus belki şu olabilir. Bildiride isimleri geçen Taberî, Zerkeşî, İbn Teymiyye, Suyûtî, Zürkânî rivayet tefsirinde hangi kaynakların esas alınacağına dair yaklaşımlarında büyük ölçüde birbiriyle örtüşmektedirler. Ancak bu yöneliş, bugün gelinen noktadan bakıldığında profesyonel anlamda bir tefsir yöntemi olarak nitelenemez. İlgili yaklaşım, hangi kaynaktan istifade edileceğine işaret etmekte fakat büyük ölçüde kaynakların nasıl kullanılacağına dair bir yöntem belirlememektedir. Dolayısıyla bugün itibarıyla işaret edilen kaynaklarla bu kaynakların bir yöntem çerçevesinde nasıl kullanılacağı yeniden analiz edilmelidir. Bildiride, Taberî ve Suyûtî'nin yaklaşımına dair değerlendirmeden sonra "Süyûtî, tefsirde rivayetin kaynak olarak merkeze alınmasına yönelik bir tavrı sıkı sıkıya savunurken, tefsirin bir yöntemi olarak gördüğü tevil ameliyesinin nasıl olması gerektiğine dair kanaatini de izhar etmiş olmaktadır (s. 11)", "el-İtkân'da rivayeti bir kaynak olarak kullanma yanında bu kaynağı tefsirde nasıl istihdam edeceğine dair

yöntem önerilerinde bulunmaktadır (s.11)" dedikten sonra bu bakışı yazarlar şu cümlelerle eleştirmektedir: "Süyûtî, tefsirde esas alınması gereken kaynağın ilk üç nesilden aktarılan rivayetler olduğunu açıkça dile getirmekte ve bunların tefsirin vazgeçilmezi olduğuna yönelik bir tavrı benimsemektedir. Zira ilk dönemlerden nakledilen rivayetlerin farklılığını dahi zıtlık olarak görmemekte, aynı husus üzerindeki farklı yansımalar şeklinde değerlendirmektedir (s. 12).

Sonuç

Bildiride, eleştirmekle beraber rivayet tefsirinin bir yöntem olup olmadığı konusunda net bir kanaat izhar edilmemekte; tefsirde rivayet olarak faydalanılan birikimin asli ve fer'î kaynak olarak tasnif edilip konunun yeniden gözden geçirilmesi önerilmektedir. Nitekim çalışmada, "Tefsirde Yardımcı Kaynaklar: İstimdâd Meselesine Dair" başlığı altında verilen bilgiler, ilerleyen süreçte rivayet tefsirinin, sahabe ve tabiinin asıl kaynak görülmesi noktasını aştığına işaret etmektedir. Burada süreç içerisinde kaynak algısının genişleyerek erken dönemden nakledilen hemen her tür bilgi ile tarihsel süreçte oluşan dilsel birikimi kapsadığı; bazı ilimlerin tefsirin kaynağı olarak telakki edilmesi noktasına taşındığı; hatta dile dair yorumların sahabe ve tabiin kavilleri önüne geçtiği ifade edilmektedir (s. 15). Bu noktada yapılan tespit oldukça isabetlidir. Zira ilerleyen dönemde bazı tefsir eserlerinin Arapça dilbilim çalışmalarının, çeşitli itikadî ve amelî mezheplerin veya zâhirî ve batınî anlam tartışmalarının baskın rengine büründüğü söylenerek eleştirilmektedir.[10] Bu birikimin aslî veya fer'î kaynak olarak ayrıştırılması bildiride de ifade edildiği gibi "tefsirin tarihsel serencamında müfessirin hangi kaynakları ne ölçüde ve hangi açılardan kullanacağına dair önemli bir ayırımı bizlere sunabilir (s. 16)."

Çalışmada dile getirilen rivayetlerin asıl ve fer' olarak ayrıştırılma önerisinin temelinde, bilginin taşıdığı değer açısından ayrıştırılma düşüncesinin olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu, sadece bir öneri olarak kalmış, asıl gündeme taşınan ve bildirinin ana konusunu teşkil eden yöntem/metodoloji ile ilişkilendirilmemiştir. Dolayısıyla bildirinin ele aldığı konu açısından değerlendirildiğinde bu şekliyle teklif işe yaramayacaktır. Bu, yöntem önerisi olarak kabul edilmeden ziyade olsa olsa gelenekteki birikimin her katmanından sistemli bir şekilde istifade etme talebi olarak görülebilir. Böylece kadim gelenekte yer alan birikim rivayet çatısı altında

[10] Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, y.y. Kahire, 1947, 1/17.

değerlendirilirken içerisinde barındırdığı dirayet, "rivayet" ibaresinin sahabe ve tabiinle sınırlandırılmış katı dişlileri arasında erimemiş olacaktır. Kullanılacak bilginin dönemin imkân ve verileri kapsamında baştan sona gözden geçirilmesi ve metodolojisinin nasıl olması gerektiği konusu açıklığa kavuşturulması şartıyla sunulan öneri dikkate alınabilir. Tarafımızdan önerinin, bildiride dillendirilmek istenen yöntem anlayışı çerçevesinde sistemleştirilip sistemleştirilemeyeceği meselesi tartışmalı olmakla birlikte tefsir ameliyesi açısından değerlendirilebileceği düşünülmektedir.

Yapılan çalışmaların ilim dünyasına katkı sunacağı düşüncesiyle organizasyonu gerçekleştiren, bildiriyi hazırlayan ve dinleyen herkese teşekkür ederim.

Kaynakça

Bulut, Ali, Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi, Isparta: *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Doktora Tezi), 2009, 34-43.

Çelebi, Nilgün, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, Ankara: Anı Yayınları, 2004, 131.

Çetiner, Bedreddin, "Usûl-ü Tefsir", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1994

Demirci, Muhsin, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, İstanbul: İFAV, 2012, 275.

Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Muhammed b. Âşûr, Beyrut: Dâru İhyâi türâsi'l-Arabî, 2002, 1/73-87 vb.

el-Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî (ö. 333/944), Te'vîlâtu'l-Kur'ân, thk. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008. 1/3.

Rızâ,Reşid Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm, y.y. Kahire, 1947, 1/17.

Sencer, Muzaffer, *Yöntembilim Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1981, 147;

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Câmi'ul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mamûd Muhammed Şakir-Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Tomanbay, İlhan, *Sosyal Çalışma Sözlüğü*, Ankara: Selvi Yayınları, 1999, 311.

BEŞİNCİ BÖLÜM
SAHÂBE VE TÂBİÎN TEFSİRLERİNİN ÖNEMİ VE BAĞLAYICIĞI

DOÇ. DR. HACI ÖNEN*

Giriş

Kur'ân'ın Müslümanların hayatında önemli bir konuma sahip olması sebebi ile erken dönemlerden itibaren birçok İslam âlimi, Kur'ân âyetlerini tefsir etme yoluna gitmiştir. Kur'ân âyetlerini açıklama faaliyetlerini, Hz. Peygamber'in tefsir ile ilgili açıklamaları ile başlatabiliriz.

Şüphesiz Kur'ân'ı doğru anlamak için bilimsel bir çaba harcandığında Hz. Peygamber'den aktarılan tefsirden müstağni kalınamaz. Çünkü o ve ashâbı, Kur'ân'ın ilk ve doğrudan muhatapları idiler.[1]

Hz. Peygamber'i, Kurân âyetlerini açıklamaya sevk eden çeşitli sebepler vardı. Şüphesiz öncelikle Hz. Peygamber'in birinci görevi Kur'ân âyetlerini açıklamaktı. O, bazen sorulan sorular münasebetiyle, bazen de izaha ihtiyaç duyulması sebebiyle, âyetleri açıklıyordu.

Hz. Peygamber ile aynı zamanda yaşama şansına sahip olan sahâbe, Kur'ân hususunda anlayamadıkları hususları Hz. Peygamber'e sorma imkanına sahipti. Böylece sahâbe, ilk elden Kur'ân'ı öğrenme fırsatı bulmuştur.

Bu münasebetle erken dönemdeki tefsir faaliyetlerini iki kısma ayırırsak, tefsirin birinci merhalesi Hz. Peygamber ve sahâbe dönemi olur. Tâbiîn ise Kur'ân'a dair bilgileri sahâbeden öğrendiği için bu dönemi, tefsirin ikinci merhalesi olarak kabul edebiliriz.[2]

Erken dönemde tefsir ile ilgili faaliyetler, sahâbenin büyük ölçüde Hz. Peygamber'den ve birbirlerinden öğrendiklerini tâbiîne

---

* Dicle Üniversitesi - İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, hacionen@gmail.com, Orcid: https://orcid.org/0000-0001-9528-0209.

[1] Mehmet Akif Koç, İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: *İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi* (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 107.

[2] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 1: 59.

aktarması ile devam etmiştir. Ancak tefsir açısından nesiller arasında birtakım farklılıklar vardı. Süyûtî, (ö. 911/1505) Kur'ân'ın tefsiri hususunda, sahâbe arasında, gerçekten az denecek kadar ihtilaf mevcut olduğunu, tâbiîn arasındaki ihtilafların, sahâbeye nazaran daha fazla olduğunu, ancak bunun sonraki dönemlere nazaran yine de az sayıldığını ifade etmiştir.[3]

Bu çalışmamızda Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde tefsirin genel tarihî sürecini ele almaya çalışacağız. Ayrıca sahâbe ve tâbiîn döneminde tefsir ile ilgili karşılaşılan problemleri ele alıp, sahâbe ve tâbiîn tefsirinin, önemini ve değerini incelemeye çalışacağız.

I. Hz. Peygamber Döneminde Tefsirin Genel Durumu

Hz. Peygamber'in Kur'ân âyetleri ile ilgili açıklamaları, tefsir ilminin en önemli kaynaklarından biridir. Zerkeşî, (ö. 794/1392) Hz. Peygamber'den nakledilen tefsirin önemini şöyle ifade eder: "Tefsir konusunda ilk kaynak, Hz. Peygamber'den yapılan nakillerdir. Resûlüllah'dan yapılan nakiller, herkesçe bilinen makbul tefsirdir."[4]

Tefsir ile meşgul olan müfessir, öncelik sırasına göre kaynaklara başvurur. Müfessir, öncelikli kaynak olan Kur'ân'a başvurur, burada herhangi bir açıklama bulamazsa Hz. Peygamber'in hadislerine müracaat eder. Zira hadisler, Kur'ân âyetlerini açıklayıp, izah eden bir mahiyete sahiptir.[5]

Hz. Peygamber döneminde Araplar, Kur'ân'dan anlayamadıkları hususları Hz. Peygamber'e soruyorlardı. Zira Kur'ân'ın indirildiği dönemde yaşayan Arapların Kur'ân'ı genel anlamda anladığını söylesek de onların bütün boyutuyla Kur'ân'ı anladıklarını söyleyemeyiz. Zira bahsi geçen dönemde yaşayan Araplar, ileri bir kültür seviyesinde olmadıkları için Kur'ân'ı kendi kültür seviyelerine göre anlıyordu. Bu durumda Araplar, anlayamadıkları hususları Hz. Peygamber'e sorarak öğreniyorlardı.[6]

İbn Haldûn, (ö. 808/1406) Hz. Peygamber döneminde tefsir ilminin nasıl geliştiğini şöyle ifade etmiştir: "Kur'ân, farz olan dinî

[3] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006), 2: 1200.

[4] Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 2: 173.

[5] Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 1197.

[6] Veliyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991), 2: 464, 465.

vazifeleri anlatarak, cümle cümle ve âyet âyet nazil oluyordu. Hz. Peygamber, mücmel âyetleri ve hangi âyetlerin nasih veya mensuh olduğunu açıklıyor, bunları birbirinden ayırıyordu. Sahâbe, bu bilgileri öğrendiği gibi, ne gibi bir sebebe binaen indiğini öğreniyorlardı."[7]

Hz. Peygamber, gerek gördüğü durumlarda Kur'ân âyetlerini açıklıyordu. Ancak Hz. Peygamber'in âyetlerin anlamı ile ilgili açıklamaları, tedvin dönemi müfessirlerin tefsiri gibi bir mahiyete sahip değildi. Onun açıklamalarında, kıraat farklılıklarının açıklanması, âyetlerin iniş sebepleri gibi hususlar görülmezdi. Ancak Kur'ân'ın açıklanması hususunda Hz. Peygamber esas müracaat edilen merci idi. Kur'ân'da bulunan mücmel, müşkil, müteşabih vb. âyetlerin açıklanması hususunda Hz. Peygamber'e müracaat edilirdi.[8]

Bilindiği gibi sünnet Kur'ân'ı farklı açılardan açıklar. Sünnet, Kur'ân'ı iki şekilde açıklar. Birincisi, kitaptaki mücmeli beyan eder. Mesela namaz vakitleri, zekâtın miktarı, haccın menasikinin beyanı gibi. İkincisi ise, kitapta bulunmayan bir hüküm üzerine ziyadeliktir.[9]

Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın ne kadarını tefsir ettiği hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Kimi düşünürler, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın tamamını tefsir ettiğini savunurken, kimi düşünürler ise onun Kur'ân'ın az bir kısmını açıkladığını ifade etmiştir.

Bu hususta Tûfî (ö.716/1316), vefat etmeden önce Hz. Peygamber'den Kur'ân'ın tefsirinin harf harf alındığını öne sürmüştür. [10] İbn Teymiye (ö.728/1328), de Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın tamamını sahâbeye açıkladığını ifade etmiştir.[11]

Süyûtî, tefsirle ilgili Hz. Peygamber'e merfû yolla ulaşan rivayetlerin az olduğunu ifade etmiş[12] ve *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinin sonunda Hz. Peygamber'den tefsir ile ilgili merfû olarak nakledilen rivayetlere yer vermiştir.[13]

Genel olarak Hz. Peygamber'in az sayıda âyeti tefsir ettiğini söylemek mümkündür. Sahâbe Hz. Peygamber'e her şeyi sorma

[7] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 464, 465.
[8] Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1976, 1: 33.
[9] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 44.
[10] Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdülkâdir Hüseyin (Beyrût: Daru'l-Evzaî, 1979), 35.
[11] Takiyyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnan Zarzur (Dımeşk: Mektebetü't- Türâsi'l-İslâmî, 1972), 35.
[12] Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 1237.
[13] Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 1237.

gereği duymamıştır. Bu durum onların Kur'ân'ı anladıklarını ve sadece anlamadıkları hususları Hz. Peygamber'e sorduklarını gösterir. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in yaptığı tefsirlerin az olduğunu söylemek mümkündür.[14]

Mehmet Akif Koç, bu durumu şöyle izah etmiştir: "Gerçekten de Hz. Peygamber Kur'ân'ın küçük bir bölümünü tefsir ermiş olmalıdır. Çünkü ashab, büyük ölçüde Kur'ân âyetlerini anlıyordu ve tefsire ihtiyaçları ancak bu kadardı. Yirmi üç sene boyunca devam eden nüzûl sürecinin en önemli gündem maddesi olan Kur'ân, onları ilgilendiren hemen her konuda hayatla iç içeydi ve anlaşılmaması için de sebep yoktu."[15]

Sonuç olarak çeşitli sebeplere binaen Hz. Peygamber, âyetlerin tefsiriyle ilgili az sayıda açıklamalarda bulunmuştur. Bunun temel sebebi Hz. Peygamber'in ihtiyaca binaen açıklamalarda bulunmasıdır. Zira Hz. Peygamber, herhangi bir sorun ortaya çıktığında veya bir soru sorulduğunda açıklamalarda bulunuyordu. Ayrıca Sahâbe'nin genel olarak Kur'ân'ı anlamaları, Hz. Peygamber'in daha az sayıda âyetin anlamlarını açıklaması sonucunu doğurmuştur.

II. Sahâbe ve Tâbiîn Döneminde Tefsir ile İlgili Problemler

A. Re'y Karşıtlığı ile İlgili Rivayetler ve Tefsir

Sahâbe ve Tâbiîn döneminde tefsire yaklaşım konusunda birtakım problemler ile karşılaşılıyordu. Bu problemlerden biri de re'y ile tefsirin ne olduğu idi. Ayrıca re'y ile tefsir yapmanın doğru olup olmadığı hususu da bir problemdi.

İsmail Cerrahoğlu, sahâbe'nin tefsire yaklaşımı konusunda iki kısma ayrıldığını ifade etmiştir:

"İslâm'ın ilk günlerinde, sahâbenin Kur'ân tefsiri hakkında iki kısma ayrıldığını görmekteyiz. Bir kısım sahâbe, Kur'ân tefsiri hakkında, söz söylemekten çekinirken, diğerleri ise onu tefsir ediyorlardı."[16]

Sahâbenin âyetleri tefsir etmekten çekinmeleri, re'y ile tefsiri meneden birtakım rivayetlerdir. Zira bazı rivayetler, re'y ile Kur'ân'ın

[14] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 61
[15] Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 108.
[16] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 22.

te’vili konusunda konuşmaktan menetmiştir. Bu konuda İbn Abbas’tan (ö. 68/687-88) şu rivayetler nakledilmiştir:

“Kim Kur'ân konusunda re’yi ile konuşursa, ateşteki yerine yerleşsin.”[17] “Kim Kur'ân konusunda re’yi ile konuşursa veya bilgisi olmadan konuşursa, ateşteki yerine yerleşsin.” [18] “Kim Kur'ân konusunda bilgisi olmadan konuşursa, ateşteki yerine yerleşsin.”[19]

Bu konuyla ilgili Hz. Ebubekir’den (ö. 13/634) şu rivayet nakledilmiştir: “Kur'ân konusunda bilgim olmadan konuşursam, hangi yer beni taşır ve hangi gök beni gölgelendirir.”[20]

Sonuç olarak bazı sahâbîler, “Kim Kur'ân konusunda re’yi ile konuşursa, ateşteki yerine yerleşsin.”[21] gibi rivayetler sonucu tefsir yapmaktan çekinmiştir. Bazı sahâbîlerin genel olarak şu iki sebepten tefsir yapmaktan çekindiğini ifade etmek mümkündür:

1-Bahsi geçen haberdeki re'y meselesi iyi anlaşılmadığı için, sahâbe bu tehditten korkmuş ve bu korku tabiîn tabakasını aşıp daha sonraki nesillere kadar ulaşmıştır.[22]

2-Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunup ondan ilim alan Sahâbe, tefsirde hata yapma korkusu ile Kur'ân'ı tefsir etmekten çekinmiş ve bu konuda konuşmak istememişlerdir.[23]

Tâbiîn döneminde de tefsirden çekinen kişiler olmuştur. İsmail Cerrahoğlu bu konuda şöyle demektedir: “Tefsir hareketinden çekinme tâbiilerden bazılarına da sirayet etmiştir. Mesela Said b. el-Müseyyib’e (ö. 94/712), Kur'ân'ın bir âyeti sorulduğunda "Biz Kur'ân hakkında birşey demeyiz'" derdi. Diğer bir haberde, ona Kur'ân'dan bir ayet sorulduğunda “Bana Kur’ân'dan sormayın, onu kendisine birşey gizli olmadığını zannedene (İkrime'yi kastederek) sorun.” demekteydi.”[24]

Tefsirden çekinmek, bütün sahâbe ve tâbiîn için geçerli bir durum değildir. Zira bazı sahâbîler Kurân’ı tefsir ediyordu. “Kur'ân'ın tefsiri konusunda re'y izharından korkanlar bulunmakla

---

[17] Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân ’an Te’vili âyi’l-Kurân* (Beyrut: Dâru’l-İhyâ, ts.), 1: 40.
[18] Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1: 40.
[19] Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1: 40.
[20] Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1: 41.
[21] Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1: 40.
[22] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 22.
[23] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 22-23.
[24] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 23.

beraber, sahâbe ve tâbiînden birçok kimselerin Kur'ân'ı tefsir ile meşgûl olduklarını görmekteyiz. Mesela, Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) ve Abdullah b. Abbas (ö. 687) gibi müfessir sahâbîler, sûreleri okuyor ve tefsir ediyorlardı."[25]

Suyutî, re'y ile tefsiri meneden şu rivayeti aktardıktan sonra konuyla ilgili bazı görüşleri aktarır: (مَن قَالَ في القُرآنِ برَأيِه فأَصَابَ فقَد أَخْطَأَ) "Re'y ile Kur'ân hakkında konuşanlar, isabet etse de hata etmiş olur."[26]

Beyhakî, (ö. 458/1066) bu hadisle ilgili şöyle demiştir: "Şayet bu hadis sahihse, Resülüllah bununla sağlam bir delile dayanmayan reyi kastetmiştir. Fakat bir delile dayanan rey ile tefsir etmek, caizdir."[27]

Beyhakî, bu hadis hakkında şu açıklamayı de yapmıştır: "Resülüllah, bu sözüyle şunu murad etmiştir: Kur'ân'ı, ilmin usul ve furû'unu bilmeden, kendi reyi ile tefsir eden kimse, isabetli tefsirde bulunsa bile, bunu bilmeden yaptığından, tefsiri makbul sayılmaz."[28]

Maverdî (ö. 450/1058) bu konuda şöyle açıklama yapmıştır: " Şayet hadis sahih ise, tevili şu olur: Kur'ân'ı kendi görüşü ile tefsir eden, lafzından başka bir şeye müracaat etmese, doğru bir tefsir yapmış olsa bile, bu tefsiri tesadüfi olacağından, tefsir etme usulü hatalı olur. Çünkü yaptığı bu tefsirden gayesi, verdiği mânaya şahid göstermeden şahsi görüşüne göre tefsir etmektir." [29]

Sonraki dönemlerde de re'y ile Kur'ân'ı tefsir etmenin caiz olup olmaması hususu ihtilaf konusu olmuştur.[30] Zürkanî, (ö. 1367/1948) âlimlerin re'y ile tefsiri caiz görenler ve caiz görmeyenler şeklinde iki kısma ayrıldığını belirtir.[31]

Zürkanî, bu iki karşıt görüşü uzun uzun ele aldıktan sonra bu iki görüşün arasını bulmaya çalışır ve bu ihtilafın lafzî bir ihtilaf olduğunu şöyle ifade eder: "Re'y ile tefsiri caiz görenlerin görüşünü, şartları haiz re'y ile tefsire hamledebiliriz. O zaman bu tefsir, Allah'ın kitabına, sünnete ve Arab'ın kelamına uygun tefsir olur. Bu da caizdir ve kötülenen, yasaklanan bir şey değildir. Re'y ile tefsirden

[25] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 24.
[26] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiʿu'l-Kebîr*, thk. Beşşar Âvvâd Mârûf (Beyrût: Dâru'l-Garb, 1996), "Tefsiru'l-Kur'ân", 1 (No. 2952).
[27] Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 1206.
[28] Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 1207.
[29] Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 1207.
[30] Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-'İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-İhyâ, 1990), 1: 255.
[31] Zürkânî, *Menâhilu'l-'İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 370.

menedenlerin görüşünü, şartları haiz olmayan tefsire hamledebiliriz. O zaman bu tefsir, Arap diline ve şeriat delillerine muhalif olur. Bu da caiz değil ve kötülenen, yasaklanan bir şeydir."[32]

Genel olarak re'y ile tefsiri meneden rivayetlerde delilsiz bir şekilde tefsir yapan kişilerin kastedildiğini söylemek mümkündür. Buna göre sahih rivayetlere dayanan ve Arap dil bilgilerine dayanan tefsirler re'y ile tefsiri meneden rivayetlerin dışında kalan tefsir türleridir.

Sonuç olarak re'y ile tefsiri meneden rivayetler, mutlak anlamda tefsir yapmayı menetmemiştir. Sahâbe ve tâbiîn'in bir kısmı da bu gerçeği göz önüne alarak tefsir faaliyetlerine devam etmiştir. Re'y ile tefsiri meneden rivayetlerde delilsiz bir şekilde Kur'ân'ı yorumlayan ve âyetleri istismar eden kişiler eleştirilmektedir.

B. Sahâbe ve Tâbiîn Açısından Tefsir ve Te'vil Kavramları

Tefsir ve te'vil kavramları farklı dönemlerde farklı anlamlar ifade edecek şekilde kullanılmıştır. İsmail Cerrahoğlu tevil ve tefsir kavramlarının farklı anlamlar ifade ettiğini şöyle açıklar: "Te'vilde, tefsir lafzında olduğu gibi, doğruya kat'iyet yoktur. Tefsirde, "Allah Teâla şu ibareden şu hükmü, şu mânâyı murad etmiştir." diye kat'iyetle hüküm vardır. Bu cihetle tefsir, kat'i bir delile ve şâri'nin beyânına tavakkuf eder. Böyle kat'i bir delile istinad etmezse re'y ile tefsir olur ki, bu şer'an menedilmiştir. Te'vil ise, lafızdan muradı ilâhiyyeyi beyanda kat'iyet bulunmayarak lafzın ihtimallerinden birisini tercihden ibarettir. Bu bakımdan bazı sahabe "eğer hata yaptıksak kendimizdendir, eğer doğru söyledikse, Allah'tandır." diyorlardı."[33]

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî es-Semerkandî (ö. 333/944) tevil ve tefsir kavramlarını farklı yorumlamıştır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) tefsir ve te'vil arasında şöyle ayrım yapmıştır: "Tefsir sahabe içindir, te'vil ise fakihlere aittir. Bunun manası şudur: Sahabe hadiselere şahit oldu ve hakkında Kur'ân âyetlerinin nazil olduğu hususları biliyorlardı. Gözleriyle bizzat gördükleri ve şahit oldukları (hadiselerden) dolayı Sahâbe'nin âyetlere dair tefsirleri çok önemliydi. Çünkü bu, murad olunanın hakikatıydı. Bu, müşahade edilen şey gibidir. Bu konuda ancak bilen kişiye müsamaha edilir. Bu hususta şöyle denilmiştir: "Kur'ân'ı kendi re'yleri ile tefsir edenler,

---

[32] Zürkânî, *Menâhilu'l-'İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 373
[33] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 21.

ateşteki yerlerini hazırlasın." Çünkü bu durumda kişi, tefsir ettiği şeye, Allah'ı şahit göstermektedir."[34]

Mâtürîdî'nin yapmış olduğu bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla ona göre, sahâbe'nin Kur'ân hakkındaki yorumları tefsir kabul edilir. Buna göre sahâbe olmayan kişilerin Kur'ân yorumları te'vil kabul edilmelidir.

Mâtürîdî, daha sonra te'vil kelimesini açıklar ve bu konuda dilci Ebu Zeyd'in (215/830) görüşünü nakleder: "Te'vil, işin sonunun beyanıdır; bu da dönmek manasında olan *ale-yeulu'*dan alınmıştır. Te'vilin manası, Ebu Zeyd'in de dediği gibi, şayet kelam Allah'tan başkasına ait olsaydı, farklı ihtimallerden şuna veya buna hamledilirdi. Te'vil, kelamın muhtemel olan manalardan birine tevcih edilmesidir. Tefsirdeki zorluğa benzer bir zorluk, burada vaki olmamıştır. Te'vilde, Allah'ı şahit göstermek yoktur. Çünkü te'vil eden, murad edilen şeyden haber vermemektedir ve "Allah bununla şunu murad veya kastetmiştir." dememektedir. Fakat şöyle demektedir: "Bu (kelam), bu ve şu vecihlere yönelir. Allah hikmetin sıhhatini en iyi bilendir."[35]

Mâtürîdî, bu açıklamasıyla Hz. Peygamber ve sahabenin Kur'ân yorumlarıyla diğer insanların yorumunun aynı değerde olmadığını belirtmektedir. Buna göre Hz. Peygamber ve sahabenin Kur'ân yorumları kesinlik ifade eder. Bunu dışında kalan yorumlar, zannî bilgi olarak kabul edilir.

İsmail Cerrahoğlu, erken dönemde tefsir ve te'vil kavramlarının farklı anlamlar ifade etmesi hakkında şöyle görüş belirtmiştir: "İslam'ın ilk asrında Kur'ân tefsiri denilince, Allah'ın, Hz. Peygamberin ve sahâbe'nin Kur'ân'ı açıklaması ve beyanı akla gelecektir. Bundan dolayı ilk devirlerdeki müfessirler eserlerinde tefsir lafzından ziyade te'vil kelimesini kullanmışlardır. Bunun sebebi, sözlerinin kat'iyet ifade etmemesi ve aynı zamanda tevazularını ifâde etmek içindi."[36]

Buna göre, İslam'ın ilk asrında Kur'ân tefsiri denilince, Hz. Peygamberin ve sahâbe'nin Kur'ân'ı açıklaması ve beyanı akla geliyordu. Bunun dışında kalan tefsir ise, te'vil olarak isimlendiriliyordu.

---

[34] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 2005), 1: 3.

[35] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1: 3.

[36] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 26.

III. Sahâbe Döneminde Tefsir

A. Sahâbe Kavramı

Sahâbe kelimesi, s-h-b (صحب) kökünden türemiş çoğul bir kelimedir. Sahabe, sahib kelimesinin çoğulu iken; ashâh, sahabî kelimesinin çoğuludur.[37] Ashâb, suhb kelimesinin de çoğuludur ve arkadaşlar veya dostlar anlamına gelir.[38]

Arapçada sahip, dost ve arkadaş anlamına gelir.[39] Sahip, ister insan veya hayvan, ister yer veya zaman olsun başkasından ayrılmayandır.[40] Yine sahip, çok fazla birlikteliği olan kişiye denir. Bir şeye malik veya onda tasarruf etme yetkisine sahip kişiye de sahip denir. [41] İsteshebe (اصطحب) fiili, arkadaş olma ve beraber olma anlamına gelir.[42]

Âyetlerde sahip, arkadaş anlamıda kullanılmıştır: (اِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهٖ لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَاۚ) " Hani o arkadaşına, "Üzülme, çünkü Allah bizimle beraber" diyordu."[43]

Âyetlerde ashâb da arkadaşlar anlamında kullanılmıştır. (أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا) " Yoksa sen, (sadece) Ashab-ı Kehf ve Ashab-ı Rakîm'i mi bizim ibret verici delillerimizden sandın?"[44]

Sonuçta sahâbe, arkadaş, dost, refik, bir kişiyle birlikte bulunmak, onunla dost ve arkadaş olmak gibi farklı anlamlara gelmektedir.[45]

İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî (643/1245), hadis ehli arasında Hz. Peygamber'i gören herkesin sahabe kabul edildiğini ifade etmiştir.[46]

Sahâbî "Hz. Peygamber'e mümin olarak erişen ve müslüman olarak ölen kimse" şeklinde tarif edilmiştir. Buna göre sahâbî olmak

---

[37] Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), "Sahabe", 1/474.
[38] İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, "Sahabe", 1/475.
[39] İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, "Sahabe", 1/475.
[40] Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2005), "Sahabe", 278.
[41] İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, "Sahabe", 278.
[42] İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, "Sahabe", 1/475.
[43] Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009), et-Tevbe 9/40.
[44] Kehf 18/9.
[45] Mehmet Efendioğlu, "Sâhabe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 18 Ocak 2021).
[46] Ebû Amr Takiyüddin Osman b. Abdürrahman eş-Şehrezûrî İbnu's-Salâh, *'Ulûmü'l-Hadîs*, thk. Nurettin Itr (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1986), 293.

için Resûl-i Ekrem'i uyanık iken bir an bile görmek yeterlidir. Abdullah b. Ümmü Mektûm gibi âmâ olduğu için Hz. Peygamber'i göremeyen, ancak ona mülâki olup sohbet edenlerle Mekke'nin fethi ve vedâ haccında olduğu gibi kendisiyle doğrudan ilişki kurarak sohbet etme imkânı bulamayan, fakat Resûlullah'ın kendilerini gördüğü kimseler de sahâbî kabul edilir.[47]

B. Sahâbe Döneminde Tefsirin Durumu

Sahâbe, vahyin ilk muhatapları olmuş ve Hz. Peygamber ile aynı tarihî süreci paylaşmıştır.[48] Bu sebeple müfessirler, herhangi bir âyetin tefsirini araştırır iken öncelike bunu, hadislerde ararlar. Hadislerde bulamazlarsa, sahâbe kavline müracaat ederler. Çünkü sahâbe, Kur'ân-ı Kerim'in nüzûlü esnasında geçen olaylara ve sebeplere şahid olmaları, Arap diline hâkim olmaları, gerçek ilim ve amel-i salih üzere olmaları gibi sebeplerle Kur'ân tefsirini en iyi bilen kuşaktı.[49]

Sahâbe, bir sorun ile karşılaştıkları zaman, bunun çözümü için Kitâb'a veya hadise müracaat ediyordu. Eğer bunlarda bir çözüm bulamazlarsa ictihad ve re'ylerine müracaat ediyordu. Sahâbe hem sebeb-i nüzûl hem de Arap dil bilgisi, Arap örfü gibi bilgilere sahipti.[50] Bu bilgilerden yola çıkan sahâbe karşılaştıkları sorunları kendi görüşleriyle çözüyorlardı.

Sahâbe, genel olarak Kur'ân'ı anlamakta güçlük çekmiyor; onun lafız ve terkiplerini anlıyordu. İbn Haldûn gibi âlimler de "Sahâbenin hepsi Kur'ân'ı anlıyorlardı" demiştir. Ancak sahâbenin tamamının aynı seviyede olmaması hasebiyle, hepsinin Kur'ân'ı aynı seviyede anladığını söyleyemeyiz. Sahâbeden bazılarının Kur'ân'dan bazı âyetleri anlamadığı ya da yanlış anladığıyla ilgili rivâyetlerin daha çok münferit durumlar olduğu söylenebilir. Sahâbe arasında bireysel olarak bazı lafızları anlamayanların olduğuna ilişkin rivâyetler mevcuttur. Bu tür olaylar münferit olduğu için, ortaya çıkan sorunlar diğer sahabiler tarafından gideriliyordu.[51]

---

[47] Efendioğlu, "Sâhabe".
[48] Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Suleymân (150/767) Rivayetleri* (Ankara: Kitâbiyât, 2005), 123.
[49] Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 1197.
[50] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 66.
[51] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1: 33, 34; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 127.

Kur'ân Arap dili ve onların belağat uslüblarıyla nazil olduğundan, sahâbe, Kur'ân'ın maksat ve hedeflerini idrak edebiliyordu. Sahâbe, Kur'ân'ın maksat ve hedeflerini idrak etme konusunda diğer insanlardan daha öncelikli bir konuma sahipti.[52]

Hz. Peygamber hayatta iken sahâbe, Kur'ân'la ilgili bilmediklerini Hz. Peygamber'e sorarak öğrenebiliyordu. Nitekim İbn Haldûn, sahâbenin mücmel âyetlerin açıklanması, sebeb-i nüzûl, nasih ve mensuh gibi Kur'ân'a dair bilgileri Hz. Peygamber'den öğrendiğini ifade etmiştir.[53]

Sahabe döneminde bazı tefsir örneklerini şöyle ifade edebiliriz: Hz. Ömer, minberde (وَفَاكِهَةً وَأَبًّا) "Meyveler ve çayırlar bitirdik."[54] âyetini okumuş ve (وَفَاكِهَةً) kelimesinin meyve olduğunu biliyoruz ama (أَبًّا) kelimesinin anlamı nedir?" diye sormuş, sonra bu kelimenin mânasını hatırlayarak kendi kendine "Ey Ömer, bu yerden biten bir ot çeşididir." demiştir.[55]

İbn Abbas'ın şöyle dediği rivâyet edilmiştir: Ben, (الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ) "Gökleri yaratan Allah'a hamdolsun."[56] âyetinin mânasını bilmiyordum. Bir kuyuya sahip çıkmak isteyen iki bedevi, davacı olarak bana geldiklerinde biri, (أنا فطرتها) "Kuyuyu ben kazdım." dedi. Bu sözle, "Ben kuyuyu kazmayı başlattım." demek istedi.[57] Bu olaydan sonra İbn Abbas bahsi geçen âyetin anlamını öğrenmiştir.

İbn Abbas, (يؤمنون)[58] kelimesini "tasdik ederler." diye tefsir etmiştir. Yine o, (قُلُوبُنَا غُلْفٌ)[59] âyetinde (غلف) "perdeli, kapalı" kelimesini, (غطاء) "perdeli, kapalı" kelimesiyle açıklamıştır.[60]

C. Sahâbe Tefsirininin Önemi ve Bağlayıcılığı

Sahâbenin Kur'ân'ı Hz. Peygamber'den öğrenmiş olması, sahâbenin tefsirini önemli bir konuma getirmiştir. Nitekim bu hususta İbn Ebi'd-Dünya şöyle demiştir: Sahâbe ve tâbiîn Arap dilini öğrenerek değil, tabiatlarında mevcut meleke ile birçok şeyi bilirlerdi. Diğer ilimleri ise, Resûlüllah'dan almışlardı.[61]

---

[52] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 67.
[53] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 464, 465.
[54] Abese 80/31.
[55] Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 353.
[56] Fâtır 35/1.
[57] Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 353.
[58] Bakara 2/3.
[59] Bakara 2/88.
[60] Süyûtî, *el-İtkan fi 'Ulumi'l-Kur'an*, 1: 356.
[61] Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 353.

İsmail Cerrahoğlu, sahâbe tefsirinin önemi ile ilgili şöyle görüş belirtmiştir: "Hz. Peygamberden sonra tefsir sahasında en mühim rolü sahâbe almıştı. Hz. Peygamber'in muhatabı olan bu muhterem zevatı tefsir sahasında iki şey yükseltiyordu. Birincisi, sarsılmaz mutlak imanları, İkincisi ise hâdise ve sebebleri müşahede edip, hâdiselerle hükümler arasında münasebet kurabilmeleri idi. Kısacası, nüzûl sebeblerine vâkıf olmaları idi."[62]

Süyûtî, sahâbe tefsirinin önemi ile ilgili İbn Teymiyye'den şu görüşü aktarmıştır: "Sahâbe ve tâbiîn'in tefsir metodundan ayrılıp, eserlerini, buna muhalif olarak yazanlar, hataya düştükleri kadar, bidate de saplanmışlardır. Zira sahâbe, Kur'ân'ın mânasını ve tefsirini en iyi bilen kimseler olduğu gibi, Resûlüllah'ın hak olarak getirdiklerini de en iyi bilenlerdi." [63]

Suyûtî, Taberî'nin şöyle dediğini aktarır: "Müfessirin, Hz. Peygamber'den, Ashab'ından ve tabiîndan yapılan nakillere dayanması, sonradan ortaya çıkan uydurma haberlerden de uzak durması gerekir."[64]

"Sahabe'den tefsirde şöhrete ulaşan müfessirler on tanedir. Bunlar: Dört halife, İbn Mesud, ibn Abbas, Ubeyy b. Ka'b, Zeyd b. Sabit, Ebu Musa el- Eşarî ve Abdullah b. Zübeyr'dir."[65]

Suyûtî, sahabe ve tabiin tefsirinin önemini şöyle vurgular: "Sahabe ve tabiin'in tefsir şeklinden ayrılıp, eserlerini buna muhalif olarak yazanlar, hataya düştükleri kadar, bidate de saplanmışlardır. Zira onlar, Kur'ân'ın mânasını ve tefsirini en iyi bilen kimseler olduğu gibi, Resûlüllah'ın hak olarak getirdiklerini de en iyi bilenlerdi."[66]

İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî (643/1245), sahabenin tamamının güvenilir olduğunu ifade etmiştir. İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî, sahabenin adil olduğu hususunda icma olduğunu ifade etmiştir.[67]

Hâkim sahâbe tefsiri ile ilgili şu açıklamayı yapar: "Vahyin nüzûlüne şahid olan sahâbe'nin tefsiri, şeyheyn'in indinde müsned hadistir."[68]

[62] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 67.Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 67.
[63] Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 353.
[64] Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 1198.
[65] Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 1227.
[66] Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 1204.
[67] İbnu's-Salâh, *ʿUlûmü'l-Hadîs*, 294.
[68] Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîheyn*, thk. Mustafa Abdulkâdir A'tâ (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2: 284.

Süyûtî ise Hâkim'in *Müstedrek* adlı eserinde sahâbe tefsiri ile ilgili şu açıklamayı yaptığını ifade eder: "Vahyin nüzûlüne şahid olan sahâbe'nin tefsiri, merfû haber hükmündedir."[69]

Zerkeşî, tefsirde sahabe kavlini ikinci kaynak olark görüdüğünü şöyle ifade eder:

"Tefsirde ikinci kaynak, Sahabe'nin sözünü almaktır. Hakim "Müstedrek" adlı eserinde zikrettiği gibi, Sahabe kavli, merfu hadis hükmündedir. Hanbeli ulemasından Ebu'l-Hattab şöyle der: Sahabe kavli hüccet değildir dersek, merfu hadis hükmünde olmama ihtimali mevcuttur. Doğru olan, merfu hadis hükmünde olmasıdır. Çünkü Sahabe kavli rey değil, rivayetten ibarettir."[70]

Suyûtî, Zerkeşî'nin bu konudaki değerlendirmelerini aktardıktan sonra kendi görüşlerini şöyle ifade eder: "Hakim'in sözünü, İbnü's-Salah ve başka müteahhir alimler tartışmıştır. Onlara göre Sahabe'nin merfu sözleri, sebebi nüzul ve benzeri hususlarla ilgilidir. Bu gibi konulara rey dahil değildir. Hakim'in bu konuyu "'Ulûmu'l-Hadis adlı eserinde zikrettiğini ve şöyle dediğini gördüm: Sahabe tefsiri, mevkuf hadis nevindendir. Sahabe tefsirinin müsned haber olduğunu söyleyenler, bunların sebebi nüzulle ilgili rivayetler olduğunu belirtmişlerdir. Hâkim burada sahabe tefsirini sebebi nüzule tahsis etmiş, Müstedrek adlı eserinde ise umumi mânada kullanmıştır. Ben, birinci görüşün doğruluğuna inanıyorum."[71]

Mehmet Akif Koç bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "el-Hakim en-Neysaburî (405/1014) bir eserinde ashabın tefsirini müsned kapsamında değerlendirmektedir. Diğer bir eserinde de görüşünü açıklık getirerek esbab-ı nüzulü ilgilendirmeyen sahabi görüşlerini mevkuf olarak nitelendirilmektedir. Suyutî, kendisinin de paylaştığı bu görüşleri Hâkim'den naklederek, onu daha fazla anlaşılır hale getirmiş, İbnü's-Salah'ın da aslında Hakim ile aynı kanaatte olduğunu belirlemiştir. İbnü's-Salah'ın Hakim'in bu görüşünü paylaşması, onun yukarıda işaret ettiğimiz sahabenin tamamının güvenliği konusundaki yaklaşımı aydınlatmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla İbnü's-Salah'ın bununla, sahabenin yalan söylemeyeceğini kastetmiş, onların yanılmazlıklarını iddia etmemiştir. Sahavî (902/1497) sahabenin kendi kanatlarıyla yaptıkları

[69] Süyûtî, *el-İtkan fi 'Ulumi'l-Kur'an*, 2: 1197.
[70] Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 174.
[71] Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 1205.

tefsirleri merfu saymamaktadır. Bunun dışında sahabenin birçok konuda görüş ayrılığına düştüğü bilinmektedir."[72]

IV. Tâbiîn Döneminde Tefsir

A. Tâbiîn Kavramı

Tâbiîn (tâbiûn) kelimesi, te-bi-e (تبع) kökünden türemiş olup, ism-i fail olan (تابع) tâb'i kelimesinin çoğuludur. Tâb'i ise uyan, izleyen, sonra gelen anlamlarına gelir.[73]

(تبعه) ve (اتبعه) fiilleri, bir kişinin izinden gitmek anlamına gelir. Bu, bazen bedenen izlemeyi bazen de onu örnek almayı ve lider edinmeyi ifade eder.[74] Yine (تبع) fiili peşinden yürümek ve takip etmek anlamına gelir.[75] Yine (تبع) fiili, birini izlemek ve ona katılmak anlamına gelir.[76] İttibâ' kelimesi, birinin yürümesi, bir başkasının ise onun arkadan izlemesi, takip etmesi anlamındadır.[77]

(اتّبع) fiili, uymak, amel etmek anlamına gelir. Nitekim bu fiil Kurân için kullanılınca, Kur'ân'a uymak, onu imam edinmek ve onunla amel etmek anlamına gelir.[78]

Bu kelime Kur'ân'da da uymak, tabi olmak anlamında kullanılmıştır. (فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) "Kim benim gönderdiğim rehbere uyarsa artık onlara ne korku vardır ne de üzüleceklerdir."[79] (قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ) "Ey kavmim, (size) gönderilmiş olan resûllere tâbî olun!" dedi."[80]

Sonuç olarak (تبع) kelimesi, bir kimsenin yolundan gitmek, onu izlemek,[81] takip etmek, örnek ve önder edinmek, amel etmek gibi bazı anlamlara gelmektedir. İsim olarak ise tâbiîn, uyanlar, izleyenler, örnek alanlar gibi bazı anlamlara gelmektedir.

Terim olarak ise tâbiîn, sahâbî ile görüşme imkanına ulaşan kişilere denir. Yerleşik kabule göre bir kimsenin tâbiînden sayılması için sahâbî ile görüşmesi yeterlidir.[82]

[72] Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 124.
[73] İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab,* "Tebi'e", 5/25.
[74] İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, "Tebi'e", 73.
[75] İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, "Tebi'e", 5/25.
[76] İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, "Tebi'e", 5/25.
[77] İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, "Tebi'e", 5/26.
[78] İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, "Tebi'e", 5/26.
[79] Bakara 2/38.
[80] Yâsîn 36/20.
[81] Arif Ulu, "Tâbiîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 18 Ocak 2021).
[82] Ulu, "Tâbiîn" (Erişim 18 Ocak 2021).

B. Tâbiîn Döneminde Tefsirin Durumu

Sahâbe dönemi bitince, tâbiîn döneminde tefsirin önceki döneme nazaran daha çok geliştiğini söyleyebiliriz. Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde, Kur'ân'ın tamamı tefsir edilmemiş, ihtiyaca göre gerektiği kadar tefsir edilmiştir. tâbiîn döneminde ihtiyaca binaen tefsirle ile ilgili yapılan çalışmalar, bu alanda bir gelişmenin ortaya çıkmasını sağlamıştır.[83]

İbn Haldûn, tâbiîn'in tefsir ilmi ile ilgili bilgileri sahâbeden naklettiğini ifade etmiştir.[84] Tâbiîn müfessirleri, tefsire dair bilgilerin tamamını, sahâbe'den öğrenmişler, sadece âyetler hakkında istidlal ve istinbatta bulunmuşlardır.[85]

Tâbiîn döneminde yaşayan insanların Kur'ân tefsiri konusundaki ihtiyaçları, sahâbe döneminde yasayan insanlara nispetle daha fazlaydı. Zira nüzûl ortamından zamansal, mekânsal ve kültürel uzaklaşma nedeniyle öncekilere kapalı olmayan birçok âyet, tâbiîn döneminde yaşayanlara kapalı geliyordu. İşte bu yüzden, kapalılık oranında Kur'ân'dan tefsir edilen kısımlar artmaya başladı. Dolayısıyla, tâbiîn dönemi ilmî müktesebatı tefsirin tedvinine geçiş sürecinde önemli bir malzeme olarak nitelendirilebilir.[86]

Tâbiîn döneminde, Mekke, Medine ve Kûfe'deki müfessir sahabîler etrafında tefsir medreseleri oluşmuştur. Bilindiği gibi sahâbe, genişleyen İslâm topraklarınaki farklı şehirlere vali, kadı ya da öğretici olarak dağılmıştır. Onların etrafında tâbiînlerden oluşan ilim halkaları oluşmuştur. Tâbiîn onların etrafında toplanıp, onlardan ilim alıyor ve sonraki nesle aktarıyordu. Bu şehirlerden Mekke, Medine ve Kûfe'de tefsir alanında faaliyet gösteren sahâbe etrafında üç tefsir medresesi ortaya çıkmıştır.[87]

Tâbiîn dönemi tefsir faaliyetlerinin bir diğer özelliği İsrâilî rivâyetlerin tefsirde yaygın olarak kullanılmaya başlanmasıdır. Bu dönemde İslâm'a giren ehl-i kitâbın sayısının çok olması, bunlardan aktarılan farklı rivâyetlerin tefsire girmesi sonucunu doğurmuştur. Tâbiîn döneminde tefsire israiliyata dair rivâyetler çokça girmiştir. Yine mezhep farklılıklarının tefsire girmesi, ihtilafların sahâbe

---

[83] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1: 97, 99, 100.
[84] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 47, 48.
[85] Süyûtî, *el-İtkan fi 'Ulumi'l-Kur'an*, 2: 1200.
[86] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, 145.
[87] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 2: 100-127.

dönemine oranla artış göstermesi bu dönemin farklı yönlerini ortaya koymaktadır.[88]

Tâbiîn döneminde Kur'ân, yavaş yavaş anlam ve amel boyutuyla öğrenilmiştir. Ebû Abdurrahman es-Sülemi bu konuda şöyle demiştir: "Bize Kur'ân okumasını öğreten Osman b. Affan, Abdullah b. Mesud vb. sahâbeler, Resûlüllah'dan on âyetin mânasını öğrenip amel etmedikçe, başka âyetlere geçmezlerdi. Onlar, "Biz Kur'ânı, ilmi ve ameliyle birlikte öğrendik." derlerdi."[89]

Süyûtî, tâbiîn tefsiri ile ilgili şu bilgileri aktarır: Tâbiîn'den biri, âyetin muradını, hocasının kullandığı ibareden farklı bir ibare ile açıklayabilmiştir. İbareler farklı olsa da mâna aynı olmuştur. Söz gelimi, (اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ) "Bize doğru yolu göster."[90] âyetini bazıları, Kuran'a ittiba, bazıları da İslâma ittiba mânasını vermişlerdir. Netice itibariyle her iki tefsir, aynıdır. Çünkü İslâm dinine ittiba demek, Kur'ân'a ittiba demektir. Fakat bu tefsiri yapanlar, birbirinden farklı kelimeler kullanmışlardır. Sırat kelimesinin ayrıca, üçüncü bir vasfı da bulunmaktadır. Bazıları sırat kelimesinin, ehl-i sünnet ve'l-cemaat anlamında olduğunu ifade etmiştir. Bazıları bunun ubûdiyet tariki anlamında olduğunu ve ubûdiyyetin, Allah'a ve Resulüne itaat olduğunu, söylemişlerdir. Bunların hepsi, aynı gerçeği ifade etmiş, fakat her müfessir, sırat kelimesini değişik sıfatlarla vasıflandırmıştır.[91]

Tâbiîn, bazen kelimeleri eş anlamları ile açıklamıştır. Söz gelimi Saîd b. Cübeyr, (قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ) "Kralın su kabını kaybettik."[92] âyetinde geçen (صُوَاعَ) kelimesini (المكوك) "su kabı, fincan" kelimesiyle açıklamıştır.[93]

Tâbiîn bazen yaptığı açıklamalarla kelimelere yeni anlamlar yüklemiştir. Söz gelimi İkrime, (فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ) "Bir anda uyanırlar."[94] âyetinde (السَّاهِرَةِ) kelimesini yeryüzü olarak açıklamıştır.[95]

Tâbiîn bazen yaptığı açıklamalarla âyetten kast edilen mânayı izah etmiştir. Söz gelimi Mücahid (عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ) "O büyük haberden…"[96] âyetini Kur'ân şeklinde açıklamıştır.[97]

[88] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1: 130, 131.
[89] Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 353.
[90] Fâtiha 1/6.
[91] Süyûtî, *el-İtkan fi 'Ulumi'l-Kur'an*, 2: 1200.
[92] Yûsuf 12/72.
[93] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 179.
[94] Nâziât 79/14
[95] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14: 197.

C. Tâbiîn Tefsirininin Önemi

Tâbiîn tarafından yapılan tefsir, rivayet tefsirinde önemli bir yer tutar. Zira tâbiîn sah'abeden birçok şeyi öğrenip, aktarmıştır. Suyûtî, tabiin tefsiri ile ilgili Zerkeşî'den şu görüşü aktarır: "Tabiun kavlinin tefsirdeki değeri hakkında imam Ahmed'den iki rivayet vardır. İbnu Akil, Şube'den yapılan rivayete dayanarak, bunu kabul etmiştir. Müfessirler, tabiîn kavlini kullanmıştır. Çünkü tabiin, sözlerinin çoğunu Sahabe'den almışlardır. Tabiin'dan nakiller, muhtemelen değişik lafızlarla rivayet edildiğinden, bu konuda bilgisi olmayanlar bunu hakiki bir ihtilaf zannederek, değişik kaviller şeklinde naklederler. Fakat gerçek bu değildir. Tabiin, kendisine göre en açık veya soru soranın durumuna en uygun olan mânayı, âyetten çıkarmaya çalışmışlardır. Bazıları, âyete uygun veya benzeri bir mâna verirken, bazıları da âyette kastedilen veya neticede aynı mânaya gelen bir mâna vermişlerdir. Tabiun'dan gelen bütün rivayetlerin arasını cemetmek mümkün olmasa bile, hepsi de umumi olarak aynı mânada birleşmektedir. Tabiundan birinin iki rivayeti varsa, sıhhat dereceleri aynı ise, sonradan söylediği söz, daha muteberdir. Şayet aynı değilse, ilk sözü daha muteberdir."[98]

Sonuç olarak tâbiîn tefsiri de önemlidir. Tâbiîn tefsiri her ne kadar sahâbe tefsirinin derecesinde olmasa da tefsir ilmi açısından önemli bir konuma sahiptir. Zira sahâbenin tefsir konusundaki görüşleri tâbiîn sayesinde zamanımıza ulaşmıştır.

Tâbiîn döneminde israiliyatın yaygınlaşmış olması, bu dönemdeki tefsirin değerini zayıflatmıştır. Bu nedenle sahâbe tefsiri daha fazla kesinlik ifade ederden tâbiîn tefsirinde bu kesinlik yoktur.

Sonuç

Kur'ân Müslümanların hayatında önemli bir konuma sahip olması hasebiyle erken dönemden itibaren tefsir edilmiştir. Şüphesiz Kur'ân'ı tefsirin etme ameliyesi Hz. Peygamber ile başlamıştır.

Hz. Peygamber, bazen kendisine yöneltilen sorular münasebetiyle Kurân âyetlerini açıklama yoluna gitmiştir. Bazı durumlarda ise o, izaha ihtiyaç duyulan âyetleri açıklama gereği duymuştur.

---

[96] Nebe 78/2.
[97] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14: 148.
[98] Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 1205.

Hz. Peygamber'den sonra tefsir faaliyeti sahâbe ile devam etmiştir. Sahâbe, Kurân'ın indirilişine şahid olmuş olmaları hasebiyle sebeb-i nüzûle dair bilgileri biliyorlardı. Ayrıca onlar Kurân hususunda anlayamadıklarını Hz. Peygamber'e sorma şansına sahipti.

Sahâbe, Kurân hususundaki bilgileri ilk elden yani Hz. Peygamber'den Kur'ân'ı öğrenme fırsatı bulmuştu. Bu münasebetle erken dönemdeki tefsir faaliyetlerini iki kısma ayırırsak, tefsirin birinci merhalesi Hz. Peygamber ve sahâbe dönemi olur. Buna göre tâbiîn dönemi, tefsirin ikinci merhalesi olur.

Tefsir konusunda Hz. Peygamber'in Kur'ân âyetleri ile ilgili açıklamaları çok önemlidir. Zira tefsir ilminde ilk kaynak, Hz. Peygamber'den yapılan nakillerdir. Tefsir ile meşgul olan müfessir, öncelikli kaynak olan Kur'ân'a başvurur, burada herhangi bir açıklama bulamazsa Hz. Peygamber'in hadislerine müracaat eder. Zira hadisler, Kur'ân âyetlerini açıklayıp, izah eden bir mahiyate sahiptir.

Sabâbe döneminde, bazı sahâbîler, "Kim Kur'ân konusunda re'yi ile konuşursa, ateşteki yerine yerleşsin" gibi rivayetler sonucu, Kur'ân âyetlerini tefsir etmekten kaçınmıştır. Bazı sahâbîler tefsirde hata yapma korkusu ile Kur'ân'ı tefsir etmekten çekinmiş ve bu konuda konuşmak istememişlerdir. Tâbiîn döneminde de tefsirden çekinen kişiler olmuştur. Tefsir hareketinden çekinme tâbiilerden bazılarına da sirayet etmiştir.

Tefsirden çekinmek, bütün sahâbe ve tâbiîn için geçerli bir durum değildir. Zira bazı sahâbîler Kurân'ı tefsir ediyordu. Kur'ân'ın tefsiri konusunda re'y izharından korkanlar bulunmakla beraber, sahâbe ve tâbiînden bir çok kimselerin Kur'ân'ı tefsir ile meşgûl olduklarını görmekteyiz. Zira Kur'ân'ı re'y ile tefsir etmekten men eden rivayetler, delilsiz bir şekilde tefsir yapıp, âyetleri istismar eden kişileri uyarmak amaçlı rivayetlerdi.

Vahyin ilk muhatapları olmaları sebebiyle sahâbe tefsiri önemli bir konuma sahiptir. Bu sebeple müfessirler, herhangi bir âyetin tefsirini araştırır iken öncelike bunu, hadislerde ararlar. Hadislerde bulamazlarsa, sahâbe kavline müracaat ederler. Çünkü sahâbe, Kur'ân-ı Kerim'in nüzûlü esnasında geçen olaylara ve sebeplere şahid olmaları, Arap diline hâkim olmaları, gerçek ilim ve amel-i salih üzere olmaları gibi sebeplerle Kur'ân tefsirini en iyi bilen kuşaktı.

Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde, Kur'ân âyetleri kısmen tefsir edilmiştir. Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde, Kur'ân'ın tamamı tefsir edilmemiş, ihtiyaca göre gerektiği kadar tefsir edilmiştir.

Sahâbe dönemi bitince, tâbiîn döneminde tefsirin önceki döneme nazaran daha çok geliştiğini söyleyebiliriz. Tâbiîn döneminde ihtiyaca binaen tefsirle ile ilgili yapılan çalışmalar, bu alanda bir gelişmenin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Tâbiîn döneminde yaşayan insanların Kur'ân tefsiri konusundaki ihtiyaçları, sahâbe döneminde yaşayan insanlara nispetle daha fazlaydı. Zira nüzûl ortamından zamansal, mekânsal ve kültürel uzaklaşma nedeniyle öncekilere kapalı olmayan birçok âyet, tâbiîn döneminde yaşayanlara kapalı geliyordu. İşte bu yüzden, kapalılık oranında Kur'ân'dan tefsir edilen kısımlar artmaya başladı. Dolayısıyla, tâbiîn dönemi ilmî müktesebatı tefsirin tedvinine geçiş sürecinde önemli bir malzeme olarak nitelendirilebilir.

Tâbiîn dönemi tefsir faaliyetlerinin bir diğer özelliği İsrâilî rivâyetlerin tefsirde yaygın olarak kullanılmaya başlanmasıdır. Bu dönemde İslâm'a giren ehl-i kitâbın sayısının çok olması, bunlardan aktarılan farklı rivâyetlerin tefsire girmesi sonucunu doğurmuştur. Tâbiîn döneminde tefsire israiliyata dair rivâyetler çokça girmiştir.

Kaynakça

Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınları, 1996.

Efendioğlu, Mehmet. "Sâhabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 18 Ocak 2021

İbn Haldûn, Veliyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.

İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisanu'l-'Arab*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed. *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnan Zarzur. Dımeşk: Mektebetü't- Türâsi'l-İslâmî, 1972.

İbnu's-Salâh, Ebû Amr Takiyüddin Osman b. Abdürrahman eş-Şehrezûrî. *ʿUlûmü'l-Hadîs,* thk. Nurettin Itr. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1986.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 2005.

Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları*, 2010.

Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Ankara: Kitâbiyât, 2003.

Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Suleymân (150/767) Rivayetleri*, Ankara: Kitâbiyât, 2005.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 2005.

Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahîheyn*, thk. Mustafa Abdulkâdir A'tâ. Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kurân*, Beyrut: Dâru'l-İhyâ, ts.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *el-Câmiʿu'l-Kebîr*, thk. Beşşar Âvvâd Mârûf. Beyrût: Dâru'l-Garb, 1996.

Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî. *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdülkâdir Hüseyin. Beyrût: Daru'l-Evzaî, 1979.

Ulu, Arif. "Tâbiîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 18 Ocak 2021

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1976.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l-'İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-İhyâ, 1990.

"SAHÂBE VE TÂBİÎN TEFSİRLERİNİN ÖNEMİ VE BAĞLAYICIĞI" BAŞLIKLI ÇALIŞMAYI DEĞERLENDİRME

DOÇ DR. AHMET ÖZDEMİR*

Giriş

Söz konusu *"Sahâbe ve Tâbiîn Tefsirlerinin Önemi ve Bağlayıcılığı"* isimli çalışmada genel olarak, Kur'an'ın, indiği dönemden bu yana anlama faaliyetine konu olduğu, dolayısıyla bu anlama faaliyetinin Hz. Peygamber, Sahabe, Tabiîn ve diğerlerinin faaliyeti şeklinde olmak üzere farklı kategorilere ayrıldığı ve bunu bu şekilde ele almak gerektiği vurgulanmaktadır. Özel olarak da Kur'ân'ı anlama faaliyetinin içinde Hz. Peygamber, Sahabe ve Tabiîn'in konumlarının ne olduğu ve tefsirlerinin bağlayıcılığı üzerinde durulmaktadır.

Sahabe ve Tabiîn'in, Kur'ân'ın ilk muhatabı olmaları, onların Kur'ân karşısındaki konumlarını değerli kıldığı gibi, o oranda tefsirlerinin de önemini arttırmaktadır. Ancak Sahabe ve Tabiîn'e ait tefsir faaliyetinin bağlayıcılığı konusunun -ön kabullerden uzak-ihtiyatla değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyim. Bunun sebeplerinden biri, onların da bir beşer olduğu gerçeği; ikincisi, literatürde zayıf ve yer yer İsrailî olarak nitelendirilen bir kısım rivayetlerin Sahabe ve Tabiîn'e dayandırılmasıdır.

I. Sahabe ve Tabiîn Dönemi Tefsirin Durumu

Çalışmada, bazı Sahabe ve Tabiîn'in, *"Kim Kur'an konusunda re'yi ile konuşursa, ateşteki yerine yerleşsin"* gibi rivayetler sonucu Kur'ân âyetlerini tefsir etmekten kaçındıkları ancak Kur'ân'ı tefsir etmekten çekinmenin, bütün sahâbe ve tâbiîn için geçerli bir durum olmadığı vurgulanmaktadır. Zira bazı sahabeler Kur'ân'ı tefsir etmekteydi. Ayrıca Kur'ân'ın tefsiri konusunda re'y izharından korkanlar bulunmakla beraber, sahâbe ve tâbiînden birçok kimsenin Kur'ân'ın tefsiri ile meşgûl oldukları ve zira Kur'ân'ı re'y ile tefsir etmekten meneden rivayetler, delilsiz bir şekilde tefsir yapıp âyetleri istismar eden kişileri uyarmak amaçlı rivayetler olduğu belirtilmektedir.

* Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi, aozdemir@beu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-3346-0527.

Çalışmada vurgulanan başka bir husus, Hz. Peygamber ve Sahâbe döneminde, Kur'ân âyetlerinin kısmen ve ihtiyaca göre gerektiği kadarıyla tefsir edildiği, ancak Tâbiîn döneminde tefsirin önceki döneme nazaran daha çok geliştiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte, Tâbiîn döneminde ihtiyaca binaen tefsirle ile ilgili yapılan çalışmaların, bu alanda büyük bir gelişmenin ortaya çıkmasına vesile olduğu vurgulanmaktadır. Zira nüzûl ortamından zamansal, mekânsal ve kültürel uzaklaşma nedeniyle öncekilere kapalı olmayan birçok âyet, Tâbiîn döneminde yaşayanlara kapalı haldeydi. İşte bu yüzden, kapalılık oranında Kur'ân'dan tefsir edilen kısımlar artmaya başladı. Dolayısıyla, Tâbiîn dönemi ilmî müktesebat, tefsirin tedvin dönemine geçiş sürecinde önemli bir malzeme olduğu belirtilmektedir.

Tâbiîn dönemi tefsir faaliyetlerinin bir diğer özelliği olarak ayrıca, İsrâilî rivâyetlerin tefsirde yaygın olarak kullanılmaya başlandığı, bu dönemde İslâm'a giren ehl-i kitâbın sayısının çok olması, bunlardan aktarılan farklı rivâyetlerin tefsire dâhil edilmesi sonucunu doğurduğu belirtilmektedir.

II. Değeri Açısından Tefsir Faaliyetinin Evreleri

Netice itibariyle değerli hocamızın çalışmasını birkaç açıdan ele almak mümkündür. Birincisi, tefsir faaliyetinin söz konusu konumlandırma ve bağlayıcılık konusunda yazarın aşağıdaki ifadeleri eleştiriye açık ifadelerdir. Yazar, erken dönemdeki tefsir faaliyetlerini iki kısma ayırırsak, tefsirin birinci merhalesi Hz. Peygamber ve Sahâbe dönemi olur. Tâbiîn ise Kur'ân'a dair bilgileri Sahâbe'den öğrendiği için bu dönemi, tefsirin ikinci merhalesi olarak kabul edebiliriz, demektedir. Bize göre bu ayrım doğru bir ayrım değildir. Çünkü Hz. Peygamber'e Kur'ân'ın indirildiği 23 yıllık dönem başlı başına bir dönem ve merkezinde Hz. Peygamberin olması hasebiyle sahabe ve tabiin döneminden farklı bir dönemdir.

Hz. Peygamber ve Sahabe dönemleri birbirlerinden çok ayrı bariz farklara sahip olduğu halde, bunu bir dönem şeklinde anlamaya çalışmak şüphesiz birçok hususun kapalı kalmasına sebep olacabilir. Hz. Peygamber dönemi, vahyin nüzulünün devam ettiği canlı dinamik bir süreç ve kapalı kalan bütün konuları açıklayan gelen soruları vahiy doğrultusunda cevaplayan bir peygamberin aktif rol aldığı bir dönemdir. Sahabe dönemi ise, canlı, dinamik tamamlanmaya devam eden bir kitabın (Kur'ân) olmadığı; aksine

sadece bazı sahabenin hafızalarında ve yazı malzemelerinin üzerinde anlaşılmayı bekleyen bir Kur'an metninin olduğu bir dönemdir.

Hz. Peygamberin vahiy karşısındaki sorumluluğu noktasında, *"... İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik"*[1] *buyurulmaktadır. Yine başka ayetlerde, "Onu zihnine bir an önce kaydetmek için, okumada acele etme. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu anlatmak elbette bize aittir",*[2] buyrulmaktadır. Dolayısıyla, bu ayetlerde geçen *"İnne 'aleynâ cem'ahu ve kur-âneh(u)"* ifadesi ile *"Śumme inne 'aleynâ beyâneh(u)"* ifadesinden de anlaşılacağı üzere Kur'anın, Hz. Peygambere açıklamasıyla birlikte öğretildiğini söylemek mümkündür. Hz. Peygamber, gelen vahyi hemen hâfızasına yerleştirmek için tamamlanmasını beklemeden diliyle tekrarlıyordu. Allah Teâlâ söz konusu âyetleri indirerek ona vahiy geldiğinde nasıl davranması gerektiğini öğretmiştir.[3] Bu âyetlerde yüce Allah üç şeyi kendi üzerine aldığını bildirmiştir:

1. Vahyi hafızalarda ve yazılı olarak toplayıp Resûlullah'ın unutmamasını sağlamak;[4]

2. Vahyi Hz. Peygamber'in okumasını sağlamak;

3. Vahyi açıklamak.[5]

Kısaca, Hz. Peygamberin, herhangi bir ayeti anlayamadığı ve bunu gidip Cebrail'e ya da başka birine sorduğu gibi bir durum söz konusu olmadığı için Hz. Peygamberin Kur'ân'ı tefsir etmesi ile Sahabe'nin Tabiîn'in ya da bizlerin Kur'ân'ı tefsir etmesi birbirinden çok farklı bir olaydır. Dolayısıyla Peygamberin Kur'ân'ı tefsir etmesinin anlamı ve yapısına baktığımızda, Onun üzerinde durduğu hususlar, ayetleri anlamak ve yorumlamaktan ziyade, açıklamak ve beyan etmektir, diyebiliriz.

III. Tefsir Kaynakları Arasında Öncelik Sırlaması

İkinci olarak yazar, tefsir ile meşgul olan müfessir, öncelik sırasına göre kaynaklara başvurur. Müfessir, öncelikli kaynak olan

---

[1] Nahl, 16/44.
[2] Kıyâmet, 75/16-19.
[3] Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*, XXIX, 116-119; Buhârî, "Tefsîr", Sûre, 75, 2.
[4] Ayrıca bkz: A'la, 87/6.
[5] Buhârî, "Tefsîr", 75; Müslim, "Salât", 148.

Kur'ân'a başvurur, burada herhangi bir açıklama bulamazsa Hz. Peygamber'in hadislerine müracaat eder. Zira hadisler, Kur'ân ayetlerini açıklayıp, izah eden bir mahiyete sahiptir, demektedir. Bizce burada yöntemsel bir hata söz konusudur. Çünkü Kur'an'ı tefsir etmede birinci kaynak Hz. Peygamber olmalıdır. Biliyoruz ki Kur'an'ın herhangi bir ayeti ile ilgili olarak Hz. Peygamberin ortada bir sözü var ise, o sözü ikinci plana alıp direkt olarak Kur'ân'a gitmek hata olacaktır. Ancak, Hz. Peygamber'in sözlerinde tefsire dair herhangi bir açıklama bulunulmazsa bu durumda Kur'an'a gitmek daha isabetli olacaktır.

IV. Hz. Muhammed (s.a.s) Kur'ân'ın Ne Kadarını Tefsir Etmiştir?

Ebu Amr ed-Dânî, "*Kitabu'l-Beyan*" adlı eserinde isnadını da kaydederek Hz. Osman, Hz. İbn Mes'ud ve Hz. Ubey'den şunu rivayet etmektedir: "*Resulullah (s.a.v) onlara Kur'ân-ı Kerim'den on âyeti kerime öğretirdi. Onlar ise bu âyet-i kerimelerde amel ile ilgili hususları öğrenmedikçe bir başka on âyet-i kerimeye geçmezlerdi. Böylelikle Hz. Peygamber, bizlere hem Kur'ân-ı Kerim'i ve hem de onunla amel etmeyi birlikte öğretirdi.*" Ayrıca, Abdurrezzak'ın Ma'mer'den, onun da Ata b. es-Saib'den rivayetine göre, Ebu Abdurrahman es-Sulemî şöyle demiştir: "*Biz, Kur'ân-ı Kerim'den on âyet-i kerime öğrendik mi, o on âyetin helalini, haramını, emir ve nehiylerini öğrenmedikçe bir sonraki on âyeti öğrenmeye geçmezdik*".[6] Kısaca, bu rivayetler bize gösteriyor ki, Hz. Peygamber, inen ayetleri sahabeye açıklayıp öğretmiştir. Çünkü bu aynı zamanda Hz. Peygamberin peygamberlik misyonu idi. Neticede Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından Sahabe'ye tefsir edildiği gerçektir. Ancak, Sahabe'nin de vahyin nüzulüne şahit olmak ve olayların canlı birer şahidi olmak hususunun, bütün sahabe için geçerli olmadığını göz ardı etmemek lazımdır. Örneğin Kurtubî, Sahabe'nin Kur'ân'ı okuduğu ancak farklı şekillerde tefsir ettiği ve söyledikleri her sözün Hz. Peygamber'in sözü olmadığını ifade etmektedir.[7]

Yazar, Tûfî (ö.716/1316)'nin, Hz. Peygamber vefat etmeden önce kendisinden Kur'ân'ın tefsirinin harf harf alındığını öne sürdüğünü; İbn Teymiye (ö.728/1328)'nin de Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın tamamını sahâbeye açıkladığını ifade ettiğini

[6] Muvatta, Kur'ân 11; Kurtubî, *el-Camiu'l-Ahkami'l-Kur'an*, 1/244-246.
[7] Ali Çiftçi, *Kur'ân İlimlerine Giriş "Kurtubî Tefsiri Mukaddimesi Örneği"*, Aybil Yayınları, Konya 2013, s. 41.

belirtmektedir. Bununla birlikte, vefat tarihlerini göz önüne aldığımızda bir hayli süre sonra gelen Tufî ve İbn teymiye'nin böyle bir iddiada bulunmalarının dayanağı nedir? Bu iki şahsın bu iddialarının arka planının açıklanmamış olması bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Hocamız, söz konusu arka plana değinseydi daha isabetli olurdu kanaatindeyim. Çünkü bu rivayetleri, iddiasını destekleyen bir tez olarak mı yoksa antitez olarak mı sunduğu belli değildir.

Ayrıca gerek bu çalışmada gerek başka çalışmalarda dile getirilen "Sahabe'nin Kur'an'ı anladığı, ancak Kur'an'dan bir ayeti anlayamadıklarında gidip onu Hz. Peygambere sorarlardı" şeklindeki ifadede geçtiği üzere, genel olarak bütün Sahabe'nin Kur'ân'ı anladığı gibi bir "ön kabule" ihtiyatla yaklaşmak gerektiği kanaatindeyim.

V. Sahâbe ve Tâbiîn Döneminde Tefsir ve Te'vil Kavramları

Yazar, Sahâbe ve Tâbiîn Açısından Tefsir ve Te'vil Kavramları başlığı altında, Maturdî'nin tevil görüşünü açıklarken: "Mâturidî, bu açıklamasıyla Hz. Peygamber ve Sahabe'nin Kur'an yorumlarıyla diğer insanların yorumunun aynı değerde olmadığını belirtmektedir. Buna göre Hz. Peygamber ve Sahabe'nin Kur'an yorumları kesinlik ifade eder. Diğer insanların yorumu insanî bir faaliyettir ve zannî bir bilgi olarak kabul edilir", demektedir. Fakat bu sözün izaha muhtaç olduğunu belirtmek gerekmektedir. Aksi takdirde birincisi, Hz. Muhammed ve Sahabe'nin tefsiri aynı değerde midir? İkincisi, Sahabe'nin tefsiri de Hz. Peygamberin tefsiri gibi kesinlik ifade eder mi? Üçüncüsü, Sahabe'nin tefsiri insani bir faaliyet değil midir? Değilse nedir? Dördüncüsü, Sahabe dışındaki diğer insanların tefsire dair yorumları zannî bir bilgi midir? Öyleyse o zaman Kur'ân hakkında araştırma yapmanın ve onu anlamanın anlamı nedir? gibi sorular, cevapsız kalmaktadır.

Son olarak yazar Hz. Peygamber ve Sahabe dönemine ait tefsirin durumu ile ilgili olarak yoğun bir şekilde İbni Haldun'u kaynak olarak göstermektedir. Ancak, bu önemli meselede belki talî derecede kaynak gösterilmesi gereken İbni Haldun'un ana kaynak olarak göstermek ne derece isabetlidir.

Sonuç

Söz konusu Kur'ân, Hz. Peygamber ve Tefsir olduğunda, meselelerin detaylı bir şekilde ele alınması ve bu konudaki

rivayetlerin iç bütünlüğü esas alınarak verilmesi gerekmektedir. Bu anlamda, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tefsir etme hususu, sadece sahabeler üzerinden bize aktarılan rivayetler değil Kur'ân ayetlerini de bağlamlarına dikkat ederek değerlendirmek gerekmektedir. Dolayısıyla bazı rivayetler bağlamında Hz. Peygamberin Kur'ân'ın tamamını tefsir etmediği sonucuna ulaşılırken, bazı rivayetleri de Kur'ân ayetleri bağlamında -örneğin Nahl, 16/44; Kıyâmet, 75/16-19- ele aldığımızda Hz. Muhammed'in (s.a.s) peygamber olmasının gereği olarak Kur'ân'ın tamamını tefsir ettiği söylenebilir.

Kur'ân'ı tefsir etme faaliyeti kapsamında, "müfessirin öncelikle Kur'ân'a, ardından Hz. Peygamberin sözlerine müracaat etmelidir" şeklindeki öneri bir usül hatasına yol açabilir. Ancak herhangi bir ayetle ilgili Hz. Peygamberin bir sözü var ise öncelikli olarak onu değerlendirmek bizleri bu hatadan kurtarabilir.

Hz. Peygamber ve Sahabe'nin Kur'an yorumlarını aynı değerde olduğunu söylemek, hatadır. Çünkü Hz. Peygamber, Kur'ân'ı lafzı ve manasıyla birlikte almıştır. Onu tebliğ vazifesinin yanında tebyin vazifesi de ilahidir. Ancak sahabe için bunu söyleyemeyeceğimize göre onların tefsirinin Hz. Peygamberin tefsiriyle aynı değerde olduğunu söyleyemeyiz.

Kaynakça

Ali Çiftçi, *Kur'ân İlimlerine Giriş "Kurtubî Tefsiri Mukaddimesi Örneği",* Aybil Yayınları, Konya 2013.

Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ,* İstanbul 1315/1898, I-VIII.

İmam Malik, *Muvatta,* (Tercüme: Vecdi Akyüz, Durak Pusmaz, A. Muhtar Büyükçınar, Ahmet Arpa, Abdullah Yücel), I-IV Cild, İstanbul 1994.

Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr.), Beyrut 1427/2006.

Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*, I-XXX, Kahire 1321.

Müslim, *Ṣaḥîḥ* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī), Kahire 1374-75/1955-56.

ALTINCI BÖLÜM
İBN ABBAS'IN TEFSİR RİVAYETLERİNE YÖNELTİLEN TENKİDLER -MEFATİHU'L GAYB BAĞLAMINDA BİR İNCELEME-

DR. ENES BÜYÜK*

Giriş

Bir söz olarak Kur'an'ı anlamanın evvel emirde gerektirdiği ilk ilke, onun dilini ve nâzil olduğu bağlamı bilmektir. Öyle ki sadece Kur'an'ın anlaşılmasının değil, herhangi bir edebi metnin ya da sözün anlaşılmasının öncelikli aşaması, onun yazıldığı veya söylendiği dili ve tarihsel bağlamı bilmekle başlar. Bir sözün söylendiği dilin ve tarihsel ortamın bilgisine ise en iyi şekilde, onun dilini konuşan ve onunla aynı tarihsel şartları tecrübe eden ilk muhatapları ve çağdaşları sahiptir. Zira onun ilk muhatapları sözün söylendiği dili ve bağlamı aracısız ve tabii bir şekilde idrak ederler. Diğer muhataplar ise ister sözün söylendiği çağdaki farklı dilleri konuşanlar isterse de sonraki asırların muhatapları olsun fark etmez, o sözle dolaylı olarak karşılaşırlar. Onlarla, muhatap oldukları söz arasında artık dil, bağlam ve en önemlisi de zaman farkı bulunur. Bu sebeple sözün anlamına doğrudan ulaşamayan sonraki muhataplar, o sözü anlamaya çalışırken onun anlamını vasıtasız bir şekilde ve tabii olarak kavrayan ilk muhataplara başvurmak zorunda kalırlar. İlk muhatapların o sözde kullanılan kelimelerin, terkiplerin ve ifadelerin asli anlamlarına, kullanım biçimlerine ve sözün ne tür olaylara, sorunlara ve tarihsel tecrübelere atıf yaptığına dair aktardıkları bilgiler sonraki muhataplar için olmazsa olmaz bir öneme sahiptir. Kur'an'a doğrudan muhatap olan sahâbîler ile dolaylı olarak muhatap olan bizlerin ilişkisi de bu çerçevedir.

Bahsedilen bu durum daha ilk muhataplar tarafından fark edilmiştir. Rivayet edildiğine göre bir defasında Hz. Ömer daha kendi çağında müslümanların Kur'an hakkında farklı görüşler ileri sürmelerine anlam veremez. Yanında bulunan İbn Abbas ise bunun sebebini şöyle açıklar: "Ey Müminlerin emiri! Kur'an bize indi. Onu

* Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, ebuyuk@trabzon.edu.tr, Orcid: 0000-0002-9619-9450.

okur, nerede ve ne hakkında indiğini biliriz. Bizden sonrakiler Kur'an'ı okurlar, ancak ne hakkında indiğini bilmezler. Bu durumda kendi re'ylerine başvururlar. Kendi re'ylerine başvurduklarında ihtilaf ederler, ihtilaf ettiklerinde de birbirleriyle savaşırlar." [1] Bu rivayet âyetlerin bağlamlarının bilinmesinin önemli olduğuna işaret ettiği gibi bu bilgilere sahip olan ve onları sonrakilere aktaracak olan sahâbîlerin de önceliği bulunduğunu gösterir. Tefsir ilminin ilk dönemlerinden itibaren müssirler, bu hususun bilincinde olmuşlar ve Kur'an'ı açıklayıp yorumlarken sahâbeden gelen tefsir rivayetlerini dikkate almışlardır. Sahâbenin tefsirdeki konumunu takdir ederken Mâtürîdî (ö. 333/944), âyetlerdeki muradı kesin olarak bilebilme özelliğini onlara hasretmiş ve bunu da onların bilgisinin i'yân ve müşahedeye dayalı olmasıyla temellendirmiştir. [2] Benzer vurguyu Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) tefsirinde de görürüz. O, tefsirinde sahâbenin görüşünü aktarırken onların nüzûle şahit olduklarını ve âyetlerin manası Hz. Peygamber tarafından açıklanırken hazır bulunduklarını ifade eder. [3] Sonraki süreçte İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler de sahâbenin tefsirdeki önemini ve önceliğini dile getirmişler, müfessirlerin tefsir sürecinde Hz. Peygamber'in sünnetinden sonra başvuracakları ikinci kaynak olarak sahâbenin akvâlini zikretmişlerdir.[4] Çünkü İbn Teymiyye'nin ifadesiyle onlar âyetlerin anlaşılmasında önemli olan karinelere ve kendilerine mahsus durumlara (ahvâl) şahit olmuşlardır. Yine onlar, Kur'an'ın anlaşılmasında tam bir anlayışa ve doğru bir bilgiye sahiptirler. Özellikle onların önde gelenleri ve alim olanları râşit dört halife ve rehberlik yapan imamlar gibidir.[5]

[1] Ebû Ubeyde el-Kasım b. Sellâm (ö. 224/838), *Feddâilü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet b. Abdülvahit el-Hayyâtî, (Mağrib: Matbaatu Fudâle, 1995), 1/281.

[2] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî (ö. 333/944), *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 1/1.

[3] Râzî bu görüşü İmam Şâfiî'den nakleder. Fakat tefsiri incelendiğinde kendisinin de bu görüşte olduğu açıkça anlaşılır. Zira tefsirinde birçok yerde özellikle âyetlerin nüzul bağlamına dair sahâbeden naklettiği rivayetler ve bunlara önem vermesi Şâfiî'ye katıldığını gösterir. Aktarılan görüş için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 12/98.

[4] Bkz. Takiyyüdin Ahmet b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Teymiyye (ö.728/1328), *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, thk. Adnân Zarzûr, (Dımaşk, y.y., 1972), 95; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr (ö.774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sami b. Muhammed b. Selâme, (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 6-7; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, (Kahire: Daru'l-hadis, 2006), 421; Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir Süyûtî (ö. 911/1505), *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmet Zemerlî, (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, 2011), 854, 860.

[5] İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 95.

Öyleyse sonraki muhataplar için Kur'an'ın anlamını kavramaya çalışırken sahâbenin tefsir rivayetleri son derece önemli bir kaynak vazifesi görür. Bu durum tefsirin sadece, özelde sahâbe tefsirine genelde de rivayetlere dayalı olması gerektiği anlayışını da beraberinde getirir. Nitekim erken dönemlerde bazı gruplar, tefsirin özelde sahâbeden genelde de seleften gelen rivayetlerle yapılması gerektiğini, tefsirde bunun dışında herhangi bir bilgiye başvurulamayacağını iddia edebilmişlerdir.[6] Müfessirlerin geneli bu iddiayı ileri sürenlere karşı çıkmakla birlikte[7] onlara göre de sahâbe, tefsirde öncelikli bir otoriteye sahiptir. Zira onların dil ve bağlam bilgisi tabii olup müşahedeye dayalıysa onların âyetler hakkında vereceği bilgiler de son derece önem kazanır ve bu hususta sahâbe Hz. Peygamber'den sonra diğer kaynaklara nazaran metodolojik olarak öne çıkar ya da ilk sıralara yerleşir. Ancak onların tefsirde önceliğinin bulunması, onlardan nakledilen tefsir rivayetlerinin hiçbir şekilde tenkide açık olmadığı anlamına gelmez. Tefsirlere bakıldığında onların görüş ve rivayetlerinin bütünüyle bağlayıcı olmadığı ve daima öncelenmesi gerekmediği sonucuna götüren bazı örneklerle karşılaşılır. Daha açıkçası sahâbeden gelen tefsir rivayetleri/görüşleri isnatlardaki problemlerin haricinde bizatihi metin tenkidi açısından tenkit edilebilmektedir. Bu durumda sahâbe Kur'an'ı anlamamızda öncelikli bir konumda bulunmasına ve onların bilgisinin tabii-müşahede yollu olmasına rağmen onlardan gelen rivayetlerin/görüşlerin tefsirlerde neden ve nasıl tenkit edilebildiği sorusu önem kazanır. Zira öncelikli olan ve müşahedeye dayanan bilginin, isnadında mevsukiyet sorunu bulunmadığı sürece tenkide tabi tutulmaması beklenir. Tenkide tabi tutuluyorsa o bilginin öncelikli ve önemli oluşu nasıl anlaşılmalıdır? Araştırmada temelde bu sorunun cevabına odaklanılacaktır.

Mezkûr sorun, kendilerinden tefsir rivayetleri aktarılan sahâbîler içinde sadece İbn Abbas'ın tefsir rivayetlerine odaklanılarak tetkik edilecektir. Zira İbn Abbas, bizatihi Hz. Peygamber'in hayır duasına mazhar olmuş sahâbîlerdendir. Farklı rivayetlerde ifade edildiğine göre Hz. Peygamber onun için "Allahım! Onu dinde fakih kıl ve ona tevili öğret!" ve "Allahım! Ona hikmet nasip eyle!"

---

[6] Bkz. Ebu'l-Kâsım er-Râgıp el-Isfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *Câm'iu't-tefâsîr maa' tefsîri'l-Fâtiha ve matâli'i'l-Bakara*, thk. Ahmet Hasan Ferhât, (Kuveyt: Dāru'd-da've, 1984), 93; Müellifi meçhul, *Mukaddimetân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Arthur Jeffery, (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1954), 184.

[7] Enes Büyük, "Reyle Tefsiri Yasaklayan Rivayet Bağlamında Rey-Tefsir İlişkisi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2, (2019), 649, vd.

şeklinde dua etmiştir. İbn Abbas, kendi ifadesiyle "Rasûlullah bana 'Sen Kur'an'ın ne güzel tercümanısın!'" demiştir. Onun bu konudaki birikimi Hz. Ömer, İbn Mes'ûd ve İbn Ömer gibi önde gelen sahâbîler tarafından da takdir edilmiştir. Bu sebeple o, yaşının küçük olmasına rağmen kendine büyük sahâbîler arasında yer edinebilmiştir. Nakledildiğine göre Hz. Ömer, büyüklerin bulunduğu meclislere onu beraberinde götürürken bir defasında diğer sahâbîler onun yaşının küçük oluşundan dem vurmuşlar ve Hz. Ömer bunun nedenini İbn Abbas'ın ilim ve hikmet sahibi oluşuyla izah etmiştir.[8] Bununla birlikte İbn Abbas gerçekten de sahâbe içerisinde tefsirle ençok meşgul olan kimsedir. Zira rivayet tefsirlerinde ondan gelen tefsir rivayetlerinin sayısı diğer sahâbîlerin rivayetlerine nazaran çok daha fazladır. Sahâbeden gelen tefsir rivayetlerine dair yapılan bir araştırmaya göre Hz. Ömer 106, Hz. Ali 448, Hz. Aişe 124, İbn Mes'ûd 761, Übey b. Ka'b 105, İbn Ömer 289 ve Ebû Hüreyre 172 tefsir rivayetine sahiptir. Bu miktarlara nazaran sadece İbn Abbas'ın tefsir rivayetlerinin ise 8922'ye ulaştığı tespit edilmiştir.[9] Bu durum, İbn Abbas adına rivayet uydurulabildiği mahfuz tutulmakla birlikte sahâbe içerisinde tefsir ilmi için onun ne denli katkı sağladığını gösterir.

İbn Abbas'ın tefsir rivayetleri müfessirler nazarında Kur'an'ı yorumlarken önemli bir kaynak işlevi görse de tefsirlere bakıldığında İbn Abbas'a tenkitler yöneltildiği de görülür. Bu tenkitlere birçok tefsirde rastlamak mümkün olsa da araştırma sadece *Mefâtîhu'l-ğayb*'la sınırlı tutulacaktır. Çünkü birçok tefsirde görülebilen tenkitleri tespit edip incelemek imkan dahilinde olmadığı gibi belli bir tefsir bağlamında yapılacak incelemeler de bahsedilen sorunun kritik edilmesi için yeterli kaynak sunacaktır. Ayrıca *Mefâtîhu'l-ğayb*'daki tüm tenkit örnekleri de sadece Râzî'ye ait değildir. O zaman zaman Mu'tezilî ve Sünnî alimlerin tenkitlerine de yer vermekte, böylece bu tefsirdeki tenkit örnekleri tenkit yapanlar açısından çeşitlilik oluşturmaktadır. Buna göre yukarıda bahsedilen sorunun incelenmesi amacıyla *Mefâtîhu'l-ğayb*'da İbn Abbas'tan gelen rivayetlerin/görüşlerin nasıl tenkit edildiği, bu tenkitlerde hangi

[8] Bu rivayetler için bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, 878-879.

[9] Hâlid b. Yusuf el-Vâsıl, "Müfessiru's-selef ve merâtibuhum fi't-tefsîr", *Mevsû'atü't-tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017), 1/290, 334, 357, 369, 380, 382-383. İbn Ebî Hâtim'in tefsiri üzerine yapılan bir araştırmada ise tespit edildiğine göre sahâbeye dayanan toplam isnad sayısı 3865 iken, özel olarak İbn Abbas'a dayanan isnat sayısı 3097'dir. Bkz. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri* Çerçevesinde *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 117.

gerekçelerin, delillerin ve kabullerin esas alındığı tespit edilecektir. Daha sonra ortaya çıkan sonuçlar, İbn Abbas özelinde sahâbe rivayetlerinin/görüşlerinin tefsirde bağlayıcılığı açısından değerlendirilecektir. Bu değerlendirme esnasında sahâbenin yaptığı açıklamaların tefsir veya tevil açısından nerede görülmesi gerektiği, özellikle hadis usulculerinin sahâbeden gelen tefsirlerin merfû hükmünde kabul edilmesi gerektiğine dair yaklaşımları gibi hususlar da tespit edilen örnekler üzerinden tahlil edilecektir.

I. İbn Abbas'ın Tefsir Rivayetlerinin Zayıf Yorum Olarak Nitelenmesi ve Gerekçeleri

Konuyla ilgili örneklerin incelenmesine geçmeden evvel belirtilmelidir ki *Mefâtîhu'l-ğayb*'da Fahreddin Râzî'nin öncelikli tefsir kaynaklarından birisi Hz. Peygamber'in sünnetiyle birlikte sahâbe kavilleridir. O, sahâbeden bilhassa lügavî manalar, nüzûl sebepleri, kıraat vecihleri ve çeşitli hükümlerle ilgili nakledilen rivayetlere yer verir. Kendisinden rivayet/görüş aktardığı sahâbîler içerisinde ise İbn Abbas'ın ayrı bir yeri bulunur. Hatta denilebilir ki kelimelerin umumi manaları, hükümlerle ilgili meseleler, kıssalar, haberler, kıraat vecihleri ve nüzûl sebepleri gibi hususlarda İbn Abbas'ın rivayetleri, *Mefâtîhu'l-ğayb*'da öncelikli muteber bir kaynaktır.[10] Çünkü Râzî İbn Abbas'ın Arapçayı iyi bilen saf bir Arap olduğunu söyler ve onu dil alimi olarak görür. Ayrıca Râzî, İbn Abbas'ın, Hz. Ali ve İbn Ömer gibi önde gelen sahâbîler gibi ilim sahibi olduğunu ifade eder ve onu diğer birçok sahâbeden daha bilgin olarak niteler.[11] Durum böyle olmakla birlikte Râzî, tefsirinde İbn Abbas'tan naklettiği bazı rivayetleri de tenkit eder. Bu tenkitleri iki başlık altında incelemek uygun olacaktır. Râzî İbn Abbas'ın bazı rivayetlerini/görüşlerini "zayıf", bazılarını da "uzak" yorum olarak niteler ve bu süreçte çeşitli deliller ileri sürer.

İlk olarak Mâûn sûresinin "اَلَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَۙ" (107/5) âyeti hakkındaki örneği zikredebiliriz. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre o, "Allah bu âyette iyi ki فِي صَلَاتِهِمْ سَاهُونَۙ dememiştir. Eğer öyle olsaydı buradaki tehdit müslümanları da kapsardı. Âyette geçtiği üzere namazdan gâfil olan kimse, onu hatırlamayan ve onu boş veren

[10] Detaylı bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Fahruddîn er-Râzî ve Tefsiri", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* sy. 2, (1977), 17, vd.; Muammer Erbaş, *Fahreddin Râzî'nin Kur'ân-ı Kerîm'i Tefsir Yöntemi*, (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2014), 125-126; Mustafa Öztürk, "Tefsir'de Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 287.

[11] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 1/211-212; 9/22.

kimsedir." demiştir. Râzî bu görüşü zayıf olarak değerlendirir. Ona göre âyetteki namazdan gafil olma durumunun namazı terk etmek şeklinde tefsir edilmesi caiz değildir. Çünkü hemen öncesindeki âyette Allah'ın, onlardan "مُصَلِّينَ" şeklinde bahsetmesi onların namazı terk etmediğini gösterir. Râzî, namazdan gâfil olmak, namazı terk etmek şeklinde açıklansa bile namazı terk etmenin kişilerin münâfık veya kâfir olmalarını gerektirmediğini düşünür.[12] Bu yorumunda Râzî, âyetin sibâkına uygunluğu gözettiği gibi üç fıkhî mezhebin ortak kabulünü esas alıdığı ifade edilebilir. Öyle ki Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîlere göre göre namazın vücubiyetini açıkça inkar etmeyen kimse, küfre düşmez ve bu sebeple de öldürülmez.[13]

Râzî, Nisâ sûresindeki " وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ" (4/101) âyetinde bahsedilen namazın kısaltılması hakkında iki görüş aktarır. Cumhurun görüşü olan birinci izaha göre buradaki kısaltma, namazların rekât sayısını azaltmaktır. Öyle ki seferi olmama durumunda her namaz 4 rekât olarak kılınır. Seferde ise yarı yarıya kısaltılacak namazlar ise sadece öğlen, ilkindi ve yatsı namazlarıdır. İkinci görüşe göre ise ki bu, İbn Abbas'tan nakledilir, âyette kastedilen kısaltma, namazların eda ediliş şekillerine getirilen bir hafifletmedir. Öyle ki savaşın şiddetlendiği durumlarda geçerli olacak bu hafifletmeye göre kişi rükû ve secde yerine ima ve işaretle namaz kılabilir. Namaz esnasında yürümek veya elbiseye kan sıçramış olduğu halde namaz kılmak da caizdir. Râzî İbn Abbas'ın, bu görüşüne şöyle istidlalde bulunduğunu söyler: Namaz ima ve işaret yerine rükû ve secdesiyle birlikte, yani gerekli tüm şartlarıyla birlikte eda edilse bile bu durum düşmandan gelecek saldırı korkusunu yok etmez. Kısaltma emri, düşmanın saldırma ihtimaliyle gerekçelendirildiğinden dolayı İbn Abbas namazın gerektiği gibi kılınmasının bu korkuyu bertaraf edemeyeceğini ve bunun da emrin gerekçesiyle uyumlu olamayacağını düşünür. Ancak bu görüşü zayıf addeden Râzî, kişinin, namazını düşmana hisettirmeden rukû ve secdesiyle birlikte de kılabileceğini, taki namazı 4 rekâta çıkararak uzatırsa bu korkunun artacağını söyler.[14] Esasen İbn Abbas'ın yaklaşımı savaş ve tehlike şartlarına daha uygun görünmekle birlikte, Râzî'nin yer verdiği rivayet, İbn Abbas'ın mezkûr yorumunda ictihadını işlettiğine işaret eder.

[12] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 32/114.
[13] Bkz. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 1/226.
[14] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11/17-18.

Râzî Mâide sûresindeki " يَا اَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّـغْ مَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَاِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ" (5/67) âyeti bağlamında on tane sebeb-i nüzûl rivayeti nakleder. Râvileri İbn Abbas, el-Berâ b. Âzib ve Muhammed el-Bâkır olduğunu söylediği onuncu rivayete göre bu âyet Hz. Ali'nin fazileti hakkında nâzil olmuştur. Buna göre âyet inince Hz. Peygamber Hz. Ali'nin elinden tutmuş ve şöyle demiştir: "Ben kimin efendisiysem Ali de onun efendisidir. Allahım! Kim ona dost olursa sen de onun dostu ol! Kim de ondan yüz çevirirse sen de ondan yüz çevir!" Bundan sonra Hz. Ömer Hz. Ali'yle karşılaşmış ve şöyle demiştir: "Ne mutlu sana ey İbn Ebî Tâlib! Benim, tüm mümin ve müminelerin dostu oldun." Râzî bununla birlikte diğer tüm rivayerlerin ifade ettiği anlamların haricinde âyeti siyak ve sibaka göre yorumlayarak şöyle der: "Bil ki bu rivayetler her ne kadar fazla olsa da âyetin manasını, Allah'ın Hz. Peygamber'i Yahudi ve Hristiyanların tuzaklarından koruyacağına ve onlara aldırış etmeden açıkça tebliğ yapması gerektiğine hamletmek daha uygundur. Çünkü bu âyetin önce ve sonrasındaki birçok âyet Yahudi ve Hıristiyanlardan bahsettiğinden dolayı aradaki bu tek âyeti öncesine ve sonrasına yabancı bir manaya hamletmek mümkün değildir." [15] Râzî'nin dikkate almadığı bu rivayet, kaynaklara bakıldığında sadece mezkûr ravilerden gelmez. Onlarla birlikte Ebû Sâîd el-Hudrî ve İbn Mes'ûd'dan da nakledilir.[16] Tabersî bu rivayeti naklettikten sonra bunun meşhur olduğunu ifade eder.[17] Rivayet farklı sahâbîlerden aktarılsa bile burada dikkatimizi çeken önemli bir husus rivayetin sebeb-i nüzûl formunda aktarılması ve Râzî'nin âyeti bu tür bir rivayetin gösterdiği şekilde yorumlamamasıdır. Bu yorumda Râzî, gerekçe olarak siyak-sibakı esas alsa bile rivayetin imamet teorisiyle ilişkisinin de etkisinden bahsedilebilir. Zira Râzî *el-Erba'în*'de Şiâ'nın imamet teorisini testeklemek için ileri sürdüğü delillerden birisi olarak mezkûr âyet bağlamında bu rivayete yer verir ve onu yorumlar. Ona göre Hz. Peygamber "Ben kimin efendisiysem Ali de onun efendisidir" derken kastı onu imam olarak tayin etmek değil, bilakis onun fazlını ve değerini takdir etmektir. Eğer Hz. Peygamber imameti kastediyor

[15] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 12/53.

[16] Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505), *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezü Hicr, 2003), 5/383.

[17] Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 2005), 3/314. Tabersî'nin bahsettiği meşhurluğu, esasen Şiî literatür açısından anlamak gerekir.

olsaydı herkesin manasını bildiği açık bir lafızla bunu tasrih ederdi. Durum böyle olmadığına göre kastı imam tayin etmek değildir.[18]

Bu bağlamda son bir örnek daha zikredilebilir. Râzî Nisâ sûresi "اِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَّائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ" (4/31) âyeti bağlamında büyük günahların neler olduğu hususunda İbn Abbas'tan iki rivayete yer verir. Bunların birincisine göre İbn Abbas şöyle söylemiştir: "İçinde Allah'a karşı bir isyan bulunan her günah kebâirdendir. Kim bunları işlerse istiğfar etmelidir. Allah bu ümmetten dört sınıf hariç kimseyi ebediyyen cehennemde bırakmayacaktır. İstisna edilen kimseler, dinden dönenler, bir farzı inkâr edenler ve kaderi yalanlayanlardır." İkinci rivayete göre de İbn Abbas Kur'an'da, hakkında ilahi tehdidin bulunduğu her günahın kebâirden olduğunu söylemiştir. Râzî İbn Abbas'ın, bu görüşü benimserken iki gerekçe ileri sürdüğünü ifade eder. Birincisine göre Allah'ın nimetlerinin ve ihsanının bol olmasıdır. Böylesine bol ikramlarda bulunan bir ilaha karşı yapılacak her günah kebâirden addedilmelidir. İkinci gerekçeye göre de Allah mahlukatın en yücesidir. En yüce olana karşı yapılan tüm günahlar da kebâir olarak görülmelidir. Râzi bu rivayetleri ve gerekçeleri zayıf bularak bazı açılardan tenkit eder:

I) Bu görüşe karşı en başta tefsiri yapılan âyetin kendisi bir delildir. Her günah kebâir olsaydı, âyette ifade edildiği üzere kebâirden sakınmakla affedilecek küçük günahlar (seyyiât) ve kebâir arasında bir ayırım yapmak doğru olmazdı.

II) "Küçük büyük her şey yazılır" (54/53) ile "Eyvâh! Nasıl bir kitapmış bu, küçük büyük demeden her şeyi kaydetmiş'" (18/49) âyetleri de büyük ve küçük günah ayrımından bahseder.

III) Hz. Peygamber büyük günahların ne olduğunu açıkça zikretmiştir. Bunlar Allah'a şirk koşmak, yalan yere yemin etmek, anne-babaya isyan etmek ve bir cana kıymaktır. Râsûlullah'ın bu ifadeleri bazı günahların kebâir olmadığına delalet eder.

IV) Allah "O size inkârı, fasıklığı ve isyanı çirkin gösterdi." (49/7) buyurur. Bu âyet yasaklanan şeylerin üç sınıf olduğunu açıklar. Bunlar sırayla şirk, fısk ve isyandır. Aradaki atıf mugayeret gerektirdiğinden dolayı fısk ve isyanın farklı kategorilerde olması gerekir. Bu farklılık da ancak şirk ve fıskın kebâir, isyanın da küçük günahlar olmasıyla mümkündür.

[18] Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî (ö. 606/1210), *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmet Hicazi (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezherî, 1986), 2/299-300.

V) Allah'ın nimetlerinin bol olması ve varlıkların en yücesi olması doğru olmakla birlikte o, ençok merhamet eden ve ençok ikram edendir. Yine o, itaat edenlerin taatından ve isyan edenlerin günahlarından da müstağni olmaya en layık olandır. Tüm bunlar ona karşı işlenen günahların bazısının küçük olmasını gerektirir.

V) Tüm günahların büyük olduğunu farzetsek bile biri diğerinden daha büyüktür. Bu durum bile günahlar arasında büyüklük-küçüklük farkının bulunmasını gerektirir.[19]

Râzî'nin bu tenkitlerde dikkate aldığı delillerin âyetler (Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri), nebevi rivayetler (sünnet) ve akli çıkarımlar olduğu anlaşılır. Bununla birlikte İbn Abbas'tan naklettiği görüşün gerekçesinden bahsetmesi, İbn Abbas'ın tefsirde kendi dirayetini işlettiğine de işaret eder. *Mefâtîhu'l-ğayb*'da Râzî'nin zayıf olarak nitelediği başka örneklerle de karşılaşılır.[20]

II. İbn Abbas'ın Tefsir Rivayetlerinin Uzak Yorum Olarak Nitelenmesi ve Gerekçeleri

Râzî, Ra'd sûresinde "اَفَلَمْ يَايْـَٔسِ الَّذِينَ اٰمَنُٓوا" (13/31) âyetinde geçen yey'es kelimesinin manasını açıklarken şöyle bir rivayete yer verir: İbn Abbas kelimeyi ye's şeklinde okuyunca, kendisine, burası yey'es şeklinde değil mi diye sorulur. O da şöyle cevap verir: "Zannediyorum ki kâtip bu kelimeyi uykulu bir haldeyken yazmıştır. Zira kelime aslında ye's şeklinde yazılıydı. Kâtip uykulu haldeyken ona harf ilave etmiş, böylece kelime yey'es haline dönüşmüş ve bu şekilde okunur olmuştur." Râzî bu görüşü, Kur'an'ın tahrif edilme durumunu gerektirdiğinden ve bu durumdaki Kur'an'ın da artık hüccet değeri taşımayacağından dolayı uzak bir yorum olarak niteler.[21] Yine Râzî, "وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُٓوا اِلَّٓا اِيَّاهُ" (17/23) âyetinde geçen ve-kazâ kelimesini açıklarken İbn Abbas'tan şunu nakleder: "Âyette ve-kazâ yerine esasen ve-vassâ kelimesi vardı. Buradaki iki vâv'dan biri sâd harfi ile birleşince kelime ve-kazâ şeklinde okunur oldu." Râzî, İbn Abbas'ın bu açıklamasına şöyle devam ettiğini söyler: "Eğer âyet kazâ ile başlamış olsaydı, kimse Allah'ın bu hükmüne karşı çıkamazdı. Çünkü Allah'ın hükmünün aksine davranmak mümkün değildir." Râzî bu görüşü de aynı gerekçeyle reddeder: "Bil ki bu uzak bir yorumdur. Çünkü bu, Kur'an'a tağyîr ve tahrif bulaştığı iddiasının yolunu açar. Bu görüşe cevaz verirsek Kur'an'ın

---

[19] Tüm bu hususlar hakkında bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10/76.
[20] Bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3/6, 114, 181; 16/63; 19/218; 21/108, 24/5, 235.
[21] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 19/55.

korunmuşluğu ortadan kalkar ve bu görüş onu hüccet olmaktan çıkarır ki bunun da dine büyük bir saldırı olduğu hususunda şüphe yoktur."[22] Râzî benzer bir rivayete " يَٓا اَيُّهَا الَّذ۪ينَ اٰمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوا" (24/27) âyeti bağlamında yer verir. Âyette geçen isti'nâs kelimesinin anlamını açıklarken İbn Abbas'ın şöyle dediğini aktarır: "Kelime aslında isti'zân'dır. Kâtip kelimeyi hataen öyle yazmıştır." Rivayeti tenkit sadedinde Râzî şöyle der: "Bil ki İbn Abbas'ın görüşü problemlidir. Çünkü bu, tevatüren nakledilen Kur'an'a ta'n etmeyi ve tevatüren nakledilmeyen kıraatlerin sahih olmasını gerektirir. Her iki kapının açılması da Kur'an'ın tamamına şüphe bulaştırır ve onun batıl olduğu şüphesini uyandırır."[23] Râzî'nin burada yaptığı tenkit bir yönüyle, Kur'an'ın yazılışı ve okunuşu hususunda tevatürün bulunmasıyla ilgilidir. Bu tevatüre aykırı bilgi içeren rivayetler sahih de olsa tevatür derecesinde bulunmadıklarından dolayı reddedilir. Râzî tefsirinde esasen birçok sahih rivayeti dikkate alarak tefsir sürecini işletir. Ancak mezkûr rivayetlerin içeriği, Kur'an'ın tahrif ve tebdile maruz kaldığı gibi bir iddianın kapısını aralacağından dolayı kabule şayan görülmez. Bu durumda Râzî'nin tenkidinin iki yönü bulunduğu anlaşılır. Birincisi tevatürî bilginin bulunmasıdır. İkincisi de rivayetlerin içerdiği anlamın Kur'an hakkında ortaya çıkaracağı tahrif düşüncesidir. Böyle bir düşünce Kur'an hakkında kabul edilemeyeceğinden dolayı rivayetler tenkit edilir.

Başka bir örnek olarak Râzî " قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ وَمَٓا اَدْر۪ي مَا يُفْعَلُ ب۪ي وَلَا بِكُمْ" (46/9) âyeti bağlamında iki ihtimale yer verir. Birinci ihtimal dünya ahvaliyle ilgilidir. Bu durumda âyet Hz. Peygamber'e ve muhataplarına dünyada ne olacağının bilinmediğini ifade eder. İkinci ihtimal ise ahiret ahvaliyle ilgilidir. Buna göre de âyette Hz. Peygamber ve muhataplarının ahirette neyle karşılaşacaklarını bilmedikleri kastedilir. İkinci ihtimal bağlamında Râzî, sebeb-i nüzûl rivayeti olarak İbn Abbas'tan şunu nakleder: "Bu âyet nâzil olduğunda müşrikler, münafıklar ve yahudiler 'Bize ve kendine ne yapılacağını bilmeyen bir nebiye nasıl tabi olacağız?!' diyerek sevindiler. Bunun üzerine Allah, 'Biz sana açık bir fetih verdik. Öyle ki Allah geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın…' âyetinden 'İşte bu, Allah katında büyük bir kazançtır.' (48/1-5) âyetine kadar olan kısmı inzâl etti. Böylece Allah ona ve takipçilerine ne yapacağını beyan etti, bu âyet de nesh oldu. Sonuçta Allah müşriklerin ve münafıkların burnunu sürttü." Râzî, muhakkik ulemanın çoğunun bu

[22] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb,* 20/185.
[23] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb,* 23/197. Râzî'nin benzer eleştirisi için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb,* 22/75.

görüşü uzak bir yorum olarak nitelediklerini belirtir, ileri sürdükleri bazı karşıt delillere yer verir:

Birinci gerekçeye göre Hz. Peygamber'in, kendisinin bir nebi olduğunu kesin olarak bilmesi gerekir. O, nebi olduğunu ne zaman bilirse kendisinden kebâir günahların sadır olmayacağını ve kendisinin de bağışlanmış olduğunu anlar. Bu durumda onun, kendisine ne yapılacağı hakkında şüphe duyması imkansızdır.

İkinci olarak Allah "Rabbim Allah deyip de istikamet üzere olanlara ne bir korku ne de bir üzüntü vardır." (46/13) buyurmuştur. Hz. Peygamber'in konumunun, âyette ifade edilen muttaki kimselerin ve Allah dostlarının hallerinden daha yüksek olduğu kesindir. Onlar kesin olarak kurtulacaksa, onlardan daha üstün konumda olan Hz. Peygamber'in, kendinin bağışlanıp bağışlanmayacağından şüphe duyması imkansızdır.

Üçüncü gerekçe ise şöyledir: "اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ" (6/124) âyetinden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in durumu risalete en uygun olup o, Allah'a en yakın kişidir. Böyle bir durumdayken kendine ne yapılacağı hakkında şüphelenmesi mümkün değildir. Râzî bu gerekçeleri aktardıktan sonra onlara herhangi bir ilave yapmadan diğer meselelere geçer.[24] Bu örnekte öncelikle, n-z-l kalıbıyla aktarılan bir rivayetin tenkit edildiğine ve içeriğinin kabul edilmediğine dikkat çekmek gerekir. Burada rivayet isnadının sıhhati açısından değil, ifade ettiği anlam itibariyle Kur'an bütünlüğü içinde değerlendirilerek tenkit edilir. Bu tenkitte ayrıca ulemanın ismet-i enbiya akidesinin de etksinden bahsedilebilir. Zira peygamberler masum kabul edildiği ve haliyle onların ahirette cezaya çarptırılmalarını gerektirecek bir durum söz konusu olmayacağı için bunun aksini ifade eden rivayetler tenkit edilir. Ancak belirtilmelidir ki İbn Abbas Hz. Peygamber'in daima böyle bir şüphe içinde olduğunu ifade etmez. Öyle ki Hz. Peygamber belli bir süreye kadar böyle düşünürken, Allah indirdiği bazı âyetlerle onun bu endişesini bertaraf etmiştir. Bununla birlikte ulemanın anladığı şekliyle âyet dünya ahvaline hamledilse bile Allah bazı âyetlerde Hz. Peygamber'i ve ona tabi olanları dünyada muzaffer kılacağını ve kafirlere karşı üstün geleceklerini bildirmiştir.[25] Buna göre Hz. Peygamber'in gelecekte tebliğ mücadelesinin başarılı olup olmayacağından ve

[24] Tüm bu açıklamalar için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb,* 28/8.
[25] el-Enbiyâ 21/105; en-Nûr 24/55; Âl-i İmran 3/139; el-Feth 48/1, 27.

neticede Allah'ın rızasını kazanıp kazanmayacağından da emin olmalıdır.

Yine Râzî "وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَۚ" (2/255) âyeti bağlamında kürsî'nin ne olduğuna dair rivayetlere yer verirken İbn Abbas'tan şu rivayeti nakleder: "Kürsî, Allah'ın iki ayağını bastığı yerdir." Râzî bu rivayet bağlamında şunu söyler: "Allah Teâlâ uzuv ve organlara sahip olmaktan münezzehtir. Bu tefsirin birçok yerinde Allah'ın cisimliğine karşı çokça delil zikrettik. O zaman bu rivayetin ya reddedilmesi ya da kürsî'nin ruh-ı a'zam'ın veya Allah katında değeri yüksek başka bir meleğin ayaklarını bastığı yer şeklinde yorumlanması gerekir."[26] Râzî burada kat'î aklî bir delili esas alarak rivayeti tenkit eder. Zira Râzî'ye göre Allah'ın cisim olup olmadığı konusunda sem'i deliller bağlayıcı olmayıp teâruz halindedir. Bu sebeple kesinlik içeren aklî delillere başvurulmalıdır ki bu tür deliller de Allah'ın cisim olmadığını ispat eder.[27]

Son bir örnek olarak Râzî "وَاِذَٓا اَنْعَمْنَا عَلَى الْاِنْسَانِ اَعْرَضَ وَنَاٰ بِجَانِبِه" (17/83) âyetinde bahsedilen insan ile kimin kastedildiğine dair İbn Abbas'ın "Burada bahsedilen kişi el-Velîd b. Muğîre'dir" dediğini aktarır. Daha sonra, Râzî âyette geçen insan lafzının cins olduğunu, asıl olarak maksadını elde eden, gayesine ulaşan, sonra da Allah'a kulluktan gafil olan ve ona itaate karşı çıkan bir insan türünün kastedildiğini söyler ve "Hayır! İnsan kendini yeterli gördüğü için azgınlaşır." (96/6-7) âyetine atıf yaparak İbn Abbas'ın bu açıklamasını uzak bir yorum olarak niteler. Râzî'nin buradaki tenkidinin iki gerekçesi olduğu söylenebilir. İlk olarak o, âyetin zahirini dikkate almakta ve âyette açıkça bir isimden bahsedilmediği için lafzı âm olarak kabul etmektedir. Onun böyle bir kabulü benimsemesinin ardında da Kur'an'daki hitapların sadece ilk muhataplara tahsis edilmeyip sonraki tüm insanlar için de geçerli olduğuna dair zaruri bir bilginin bulunduğuna dair görüşü yatar.[28]

Râzî'nin hem başka âlimlerden aktardığı hem de kendisinin yaptığı bu tür tenkit örnekleri tefsirinde bir hayli çoktur.[29] Yukarıda

---

[26] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb,* 7/12-13.

[27] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb,* 7/182-183.

[28] Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî (ö. 606/1210), *el-Mahsûl fî 'ilmi usuli'l-fıkh*, thk. Şuayb el-Arnaûd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2016), 1/303.

[29] Benzer örnekler için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb,* 3/6, 94, 237; 6/79, 137, 168; 7/121-122; 13/25; 14/208, 227; 21/76; 15/77; 22/228; 24/5, 235; 27/143; 177. İbn Abbas rivayetlerine yönelik Râzî'nin tutumu için ayrıca bkz. Abdurrahim Kaplan, "Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Abbâs'a Nispet Edilen Rivayetleri Ele Alış Biçimi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 27/17, (2020), 137-158.

yer verdiğimiz örnekler bağlamında üç açıdan değerlendirme yapılabilir. İlk olarak bu tenkitlerin her zaman bağlayıcı olmadığı ve onların da tenkide açık olduğudur. İkinci olarak tenkitlere bakıldığında bunların, rivayetlerdeki isnatların ya da ravilerin zayıf olup olmamasına değil, daha ziyade rivayetlerin ifade ettiği anlamlara dönük olduğu görülmektedir. Diğer bir ifadeyle tenkitler isnattan ziyade metin içeriklidir. Metin tenkitlerinde görüldüğü üzere ileri sürülen gerekçeler de cerh-tadil içerikli değil, akli-nakli deliller ve tefsir usulüyle ilgilidir. Üçüncü olarak da bu örneklerin bazıları, hadis usulcülerinin sahâbe tefsirini merfû addetmelerini yeniden değerlendirme imkânı sunmaktadır.

III. İbn Abbas'a Yöneltilen Bazı Tenkitlerin Eleştiriye Açık Oluşu

Râzî, İbn Abbas'tan nakledilen bazı kaviller hakkında önceki ulemanın yaptığı tenkitlere de yer verir ve bu tenkitlere bazı açılardan itiraz ederek onların zayıflığına işaret eder. Bununla birlikte bizatihi Râzî'nin İbn Abbas'a yönelttiği tenkitler de eleştiriye açıktır. Önce bazı alimlerin İbn Abbas'a yönelttiği tenkitlere, Râzî'nin karşı çıkışları aktarılacak, sonra da Râzî'nin İbn Abbas'a yönelttiği bazı eleştiriler kritik edilecektir.

Râzî "وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ" (2/233) âyetinde kastedilen vârisin kimler olduğunu açıklarken bu kısmın öncesinde anne, baba ve evlattan bahsedildiği için vârisin onlardan herbiri olmasının muhtemel bulunduğunu ifade ederek bazı görüşlere yer verir. İlk görüşü İbn Abbas'tan nakleder ki ona göre âyetin bu kısmı hemen öncesinde bulunan "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" kısmına atıf olup her ikisinin arasındaki kısım da marufu açıklama sadedinde gelen itiraziyye cümlesidir. Bu durumda vâris ile babaya vâris olan kimseler kastedilir. Eğer baba ölürse, ona ait olan yedirme ve giydirme sorumluluğu onun vârislerine ait olur. Diğer bir ifadeyle baba öldüğünde yedirme ve giydirme hususunda vârisin babanın yerine geçmesi gerekir. Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), İbn Abbas'ın bu görüşünü tenkit eder. Şöyle ki eğer vâris ile babaya vâris olanlar kastediliyorsa, çocuk da babanın vârislerinden olduğu için yedirme ve giydirme sorumluluğu ona da yüklenmiş olur ve bu durum onun malını başkasına harcamasını gerektirir. Ebû Müslim bunu caiz görmez. Râzî ise onun bu tenkidini zayıf bulur. Ona göre çocuk babasından kalacak bir mala vâris olduğunda, küçük olduğu için o malı kendisi adına idare edip marufa uygun şekilde infak

edecek bir kimseye ihtiyaç duyar. Buna göre o kişi çocuk adına yedirme ve giydirme sorumluluğunu da yerine getirebilir.[30] Böylece Râzî, İbn Abbas'ın mezkûr yorumuna yönelik Ebû Müslim'in itirazını geçerli görmez.

Yine Râzî "وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اَعْمٰى" (20/124) âyeti bağlamında İbn Abbas'ın kör olarak dirilmeyi, ahirette delilleri görememek olarak açıkladığını aktarır. Râzî, Kâdî Abdülcebbâr'ın bu görüşe yönettiği tenkitten bahseder. Kâdî'ye göre ahirette artık hak ile batıl açıkça ortaya çıksın diye Allah'ın kafirlere batıl yolda olduklarını bildirmesi gerekir. Buna göre âyette kastedilen delilleri görememek, ahiret için değil dünya için geçerlidir. Zira Allah buranın devamında "Âyetlerimiz geldiğinde onları unutmuştun, bugün de sen unutulacaksın!" (20/126) buyurur. Bu da delilleri görememenin dünyada olduğuna işaret eder. O zaman ahirette kör olarak dirilme, dünyada delilleri görmemeden mütevellit mecazi bir anlatımdır. Aksi halde kişi âhirette de delilleri göremezse, bu körlükten dolayı ne dünyada ne de ahirette bir cezaya uğraması gerekir. Râzî ise Kâdî'nin bu görüşünü tenkit eder ve dünyada bedenlerinden cahil olarak (delilleri görememe) ayrılan cahil ruhların bu cahilliğinin ahirette de geçerli olabileceğini söyler. Devamında ahiret hayatında da devam eden bu cehaletin onların daha büyük ruhani azaplara maruz kalmasına sebep olacağını ifade eder.[31] Bu örneklerde görüldüğü üzere *Mefâtîhûl-ğayb*'da Râzî'nin İbn Abbas'a yöneltilen kimi tenkitleri eleştirmesi, bu tenkitlerin itiraza açık olduğunu gösterir.

Bizatihi Râzî'nin İbn Abbas'a yönelttiği kimi tenkitler de itiraza açıktır. İsrâ sûresi 83'üncü âyette geçen insan lafzını İbn Abbas'ın el-Velîd b. Muğîre olarak açıklamasına Râzî'nin karşı çıkışı örnek olarak zikredilebilir. Hatırlanırsa Râzî, bu açıklamayı tahsis edici bir yorum olarak kabul etmişti. Halbuki ona göre, âyette belli bir kimsenin değil kendini müstağni gören ve Allah'a yönelik kulluğa karşı çıkan insan tipi kastedilir. Fakat İbn Abbas'ın âyette geçen insan lafzıyla sadece el-Velîd b. Muğîre'nin kastedildiğini iddia ettiği su götür. Çünkü İbn Abbas da dahil olmak üzere sahâbenin Kur'an'ı tefsir tarzlarından biri, örnekleme tefsirdir. Özellikle kendilerine âyetlerle ilgili soru yöneltildiğinde, yaptıkları açıklamalar, âyetteki âm lafzın kapsamına giren türlere dair birer örnek verme kabilindendir. İbn Teymiyye bu hususta şöyle söyler: "Onların tefsirlerinin ikinci türü, âm bir lafzın bazı türlerini temsil kabilinden zikretme tarzındadır. Bu açıklamaları,

[30] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 6/131.
[31] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22/131.

lafzın âm olsun hâs olsun manasının bütünüyle ondan ibaret olacak tarzda tam bir tanım şeklinde değildir. Örneğin ekmek lafzı hakkında bir acem soru sorduğunda ona bir çörek gösterilir. Bu, ekmek türüne bir işaret olup ekmek cinsinin sadece bundan ibaret olduğu anlamına gelmez."[32] Buna göre İbn Abbas, âyette bahsedilen insan lafzını âm bir lafız olarak kabul etmiş, ancak bu insan tipinin nüzûl zamanındaki örneğinin de el-Velîd b. Muğîre olduğunu kastetmiş olabilir.

İbn Abbas'ın açıklamasına dair yaptığımız bu yorumu, ondan gelen bazı rivayetler de teyit eder. Örneğin "وَمَا اَرْسَلْنَاكَ اِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ" (21/107) âyetinde bahsedilen rahmetin kimleri kapsayacağı, yani rahmetin tahsis edildiği âlemlerle kimlerin kastedildiğine dair farklı açıklamalar nakledilir. İbn Abbas ise burayı şöyle açıklar: "Bu, âmdır. Buna göre Allah'a ve ahiret gününe iman eden herkese hem dünyada hem de ahirette rahmet yazılmıştır. [Bu rahmet iman etmeyenler için de geçerlidir. Öyle ki] iman etmeyeler önceki ümmetlerin başına gelen suret değiştirme, yerin dibine geçirilme veya taşlanma gibi azaplardan affedilmiştir." [33] İbn Abbas'tan nakledilen başka bir rivayete göre o şöyle demiştir: "Kafirlerin ahvaline dair Kur'an'da bulunan her türlü zemmetme ile İslam'da benzerini yapmamaları hususunda müslümanları uyarma kastedilir."[34] Bu gibi örnekler İbn Abbas'ın Kur'an lafızlarının taşıdığı hükümleri ilk muhataplarla sınırlamadığına işaret eder. Öyleyse bu lafızlara dair yaptığı tahsis içerikli açıklamaları, kesin deliller olmadıkça temsil kabilinden örnekler olarak görmek daha uygundur.

Tenkide açık bir diğer örnek şöyledir: Önceki başlıklarda zikredildiği üzere kebâir günahlar bağlamında Râzî, İbn Abbas'tan naklettiği "Kur'an'da, hakkında ilahi tehdidin bulunduğu her günah kebâirdendir." görüşünü tenkit etmişti. Bu tenkitte Râzî'nin ileri sürdüğü deliller içerisinde bize göre en dikkat çekeni ve önemli görüneni, ilgili bazı âyetler ile Hz. Peygamber'den aktardığı haberdir. Konuyla ilgili zikrettiği âyetler meâlen "Size yasaklanan kebâirden sakınırsanız, (küçük) günahlarınızı örteriz…" (4/31), "Eyvâh! Nasıl bir kitapmış bu, küçük büyük demeden her şeyi kaydetmiş'" (18/49) ve "Küçük büyük her şey yazılır" (54/53) şeklindedir. Sünnetten

[32] İbn Teymiyye'nin bu açıklaması ve buna dair verdiği tefsir örneği için bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 43.

[33] Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî (ö. 427/1035), *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002), 6/314.

[34] Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn, ts.), 3/81.

zikrettiği delile göre Hz. Peygamber kebâir olarak yedi günah saymıştır. Bu deliller Râzî'ye göre büyük ve küçük günah ayrımından bahsetmekte, böyle bir ayrımı nefyeden ve Kur'an'daki tüm günahları kebâir addeden İbn Abbas görüşüyle teâruz oluşturmaktadır.

Bu konuda İbn Abbas'ın görüşünü tenkit etmeden evvel ondan gelen diğer rivayetlere de bakmak gerekir. Necm sûresindeki meâlen "Onlar, küçük günahlar/kusurlar hariç büyük günahlardan ve fuhşiyattan sakınan kimselerdir." (53/32) âyeti bağlamında İbn Abbas'tan iki görüş aktarılır. Birincisi büyük günahla ilgilidir. Buna göre İbn Abbas'a birisi, kebâir günahların yedi olup olmadığını sorar. O da, "Kebâir yediden çok yediyüze yakındır. Küçük günahlarda ısrar edilirse bunlar kebâire dönüşür. Kebâir de istiğfar edildiği sürece affedilir, edilmezse kebâir olarak kalır."[35] der. İkinci rivayet de âyette istisna edilen küçük günahların/kusurların (اللَّمَمَ) ne olduğu hakkındadır. Bu hususta da İbn Abbas'tan nakledildiğine göre o şöyle demiştir: "Âyette istisna edilen şey, bir günahı bir defa işlemek, sonra tevbe edip onu tekrar etmemektir."[36] Bu iki rivayete göre açıkça İbn Abbas büyük-küçük günah ayrımını yapmaktadır ve ısrarcı olunmayan günahların küçük, istiğfar edilmeyip ısrarcı olunan günahları da kebâir ketegorisinde değerlendirmektedir.

Büyük-küçük herşeyin yazıldığı ifade edilen âyetleri (18/49, 54/53) de İbn Abbas farklı şekilde tefsir eder. İkrime ve Dahhâk'ın iki ayrı rivayetle İbn Abbas'tan naklettiğine göre bu âyetlerde bahsedilen küçük şeyler, gülmek; büyük şeyler de kahkaha atmaktır. Buradaki küçük şeylerin, küçük günahlar; büyük şeylerin de büyük günahlar olduğu zannedilir. Durum böyle olmayıp gülmek veya tebessüm etmek salt bir günah sayılmaz. Buradaki tebessüm etmekle kastedilen küçük fiiller, gülmekle kastedilen de büyük fiillerdir. Ancak müminlerle alay etmek maksadıyla tebessüm edilir veya kahkaha atılırsa o zaman bu iki fiil, failinin maksadına göre günaha dönüşür.[37] İbn Abbas'ın bu açıklamasına göre mezkûr âyetlerde ifade edildiği üzere amel defterine yazılacak olan şeyler büyük ve küçük günahlar değil, büyük ve küçük fiillerdir. Diğer bir ifadeyle amel defterine büyük-küçük olarak görülebilecek her türlü fiil kaydedilecektir. Bu

[35] Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî (ö. 450/1058), *en-Nüket ve'l- 'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 5/400.

[36] Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî (ö. 597/1201), *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Züheyr eş-Şâvîş, 3. Baskı (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 8/76.

[37] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5/152-153.

fiiller de failin maksatlarına göre günah sayılabilir ya da sayılmaz. Neticede onlara dair hükmün ve cezanın Allah'a kaldığı söylenebilir. O zaman İbn Abbas'ın açıklamasına göre mezkûr âyetlerin, Râzî'nin delil olarak ileri sürdüğü şekliyle İbn Abbas'ın görüşünün aleyhine değerlendirilmesi sorunludur.

Hz. Peygamber'in büyük günahları yediyle sınırladığı ve bunları açıkladığı görüşü de tartışmaya açıktır. İbn Kesîr, büyük günahların yedi olduğuna dair Hz. Peygamber'den nakledilen rivayeti zikrettikten sonra, bu rivayetin, büyük günahların yediden ibaret olduğu anlamına gelmeyeceğini, çünkü durumun böyle olmadığını gösteren başka rivayetlerin de bulunduğunu söyler.[38] Onun farklı senetlerle zikrettiği başka rivayetlerde Hz. Peygamber büyük günahları dört, yedi ve dokuz gibi rakamlarla da ifade etmiştir. Yine hem Hz. Peygamber'den hem de sahâbîlerden nakledilen başka rivayetlerde sayı belirtilmeksizin "Şunlar büyük günahlardır.", "Şu, büyük günahların en büyüğüdür.", "Kim şunu işlerse büyük günah işlemiş olur." ifadeleriyle birçok farklı günahtan bahsedilmektedir.[39] Bu rivayetlerde geçen 4, 7 ve 9 gibi rakamlar ile diğer birçok rivayette bahsedilen birbirinden farklı büyük günahların çok olması büyük günahların yedi olduğu yönünde Hz. Peygamber'den nakledilen rivayeti kesretten kinaye olarak yorumlamayı gerektirir. Hz. Peygamber'den belirgin bir sayının duyulmaması, sahâbenin büyük günahların sayısı konusunda ittifak etmemesi ve birçok günahın büyük günah olarak zikredilmesi, İbn Abbas'ı Kur'an'da, kendilerine dair tehdit bulunan yasakların tamamını büyük günah kategorisinde değerlendirmeye sevk eden nedenler arasında görülebilir. Bununla birlikte o, büyük ve küçük günah ayrımını reddetmeyip, bu ayrımın içeriğini de ısrarcı olunmayanların küçük, ısrarcı olunanların ve istiğfar edilmeyenlerin büyük günah olduğu yönünde belirlemeyi uygun bulduğu söylenebilir. Büyük günahlar konusundaki seleften gelen belirsizlik onun bu tavrına ve yorumuna daha uygun düşmektedir. Bununla birlikte büyük-küçük günah ayrımının yapıldığı kabul edilen mezkûr âyetler Kur'an'da zikredilen günahların bir kısmının küçük bir kısmının büyük günah olduğuna kesin olarak delalet etmez. Nitekim Kur'an'da yasaklanan günahlar açıkça büyük veya küçük olarak nitelendirilmez. Bu durum, oradaki günahların bir kısmının küçük olabileceğine işaret ettiği gibi tamamının büyük günah olabileceğini

[38] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 3/451.
[39] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 3/452-473.

de muhtemel hale getirir. Tamamı kebâir kabul edildiğinde küçük günahların neler olduğu örfen ya da sünnetle tayin edilmiş de olabilir. Sonuçta İbn Abbas'ın benimsediği gibi Kur'an'da zikredilenlerin tamamının büyük günah olması muhtemeldir.

IV. Tenkitlerin Metin İçerikli Olması ve Sahâbe Tefsirinin Bağlayıcılığı

Önceki başlıklarda zikredilen örneklerin hemen hemen tamamına yöneltilen tenkitlerde, rivayetlerin senetlerinde bulunan kusurların, rivayetlerin sahih ya da zayıf olmalarının gözetilmediği ifade edilmelidir. Tefsiri incelerken istisnaî birkaç örnekte Râzî'nin "Rivayet eğer sahihse" diyerek, isnadın mevsukiyetine dikkat çektiği görülmüştür. Ancak tenkitlerin hemen tamamında o, isnat açısından mevsukiyet sorununa bakmaz, rivayetin ifade ettiği anlama odaklanır. Bu durumda onun, rivayetin, hüccet olabilecek ölçüde sıhhate sahip olduğunu düşündüğü ve doğrudan metnin anlamına yöneldiği söylenebilir. Zira isnatta sorun görülmesi durumunda metnin içeriğinin çeşitli delillerle oluşturacağı sorunun bir anlamı kalmayacaktır. Râzî metin odaklı eleştirilerde ise Kur'an'ın iç bütünlüğü (uzak bağlam), tefsire konu olan âyetlerin siyak-sibakı (yakın bağlam), konuyla ilgili Hz. Peygamber'in açıklamaları, aklî, tevatürî ve icmâ gibi deliller dikkate alınmıştır. Böylesi delillere göre tenkit edilen rivayetler sahâbenin önde gelen müfessirlerinden İbn Abbas'a isnat edilir. Bu bağlamda şu sorular önem kazanmaktadır: Sonrakilere nazaran İbn Abbas, âyetlerin doğru anlaşılması konusunda gerekli bilgilere tabii olarak sahip olmasına rağmen onun görüşleri nasıl tenkit edilebilir? O, âyetlerin anlamını kavramada gerekli olan aslî düzeyde dil ve bağlam ya da sünnet bilgisine sahipken onun yaptığı açıklamalar müsellem kabul edilmeli değil midir? Çünkü o, Hz. Peygamber'i görmüş, onun duasına mazhar olmuş, büyük sahâbîlerin sohbetlerinde bulunmuş ve Kur'an'ın nâzil olduğu Arapçaya ise Arap olması hasebiyle tabii yolla vakıf olmuş bir kimsedir.

Bu soruların cevabı doğrudan, özelde İbn Abbas'ın genelde de sahâbenin tefsir cihetinden Kur'an'la ilişkisinde yatmaktadır. Necmettin et-Tûfî (ö. 716/1316) ve İbn Âşûr'un (ö. 1973) bu bağlamdaki dikkat çekici açıklamaları bu ilişkinin nasıl olduğuna dair bir fikir verecek mahiyettedir. Tûfî şu derğerlendirmelerde bulunur:

Bazı âyetlerin de tefsire ihtiyaç duyduğu sabit olunca, bilinmelidir ki İbn Mes'ûd'un şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Bizler; on âyetin içerdiği emir, nehiy ve hükümleri tam öğrenmeden başka âyetlere geçmezdik." Bu söz, sahâbe hakkında söylenmiştir. Sözün ifade ettiği anlam şudur: Sahâbîler, âyetlerle ilgili bu bilgileri, birbirlerinden elde etme ihtimalleri bulunmakla birlikte Rasûlullah'tan ya da hem Rasûlullah'tan hem de onun dışındakilerden almışlardır. Rasûlullah'ın zamanında, kendisinden ilim ve fetvâ alınabilecek bazı sahâbîler bulunmaktaydı. Her hâlükârda bizim iddiamız şudur: Onlar bu bilgileri Rasûlullah'tan alıyorlardı ve Rasûlullah vefat edinceye değin kendisinden Kur'an tefsiri harfi harfine alınmıştır. Ancak buna rağmen, ümmetin arasında tedavülde olan tefsir bilgileri arasında, Râsulullah'tan nakledilmeyenlerin bulunduğunu da kesin olarak biliyoruz. Hatta bu bilgiler(in bazısı) Rasûlullah'a sunulsa, o bunları kesin olarak reddeder ve ileri sürenleri de azarlar... Öyle ki, bu görüşlerin bir kısmı diğer bir kısmını reddeder, birbiriyle çelişir veya tenakuz oluşturur… Bu ihtilafların sebebi şudur:

Bazı sahâbîler Rasûlullah'tan aldıkları tefsir bilgisini kendi aralarında imkân ölçüsünde naklettiler. Bazılarının, ani ölüm sebebiyle sahip olduğu bilgiyi nakletmeden vefat etmesi muhtemeldir. Sahâbe Rasûlullah'ın vefatından sonra çeşitli beldelere dağıldı. Sahip oldukları tefsir bilgisini kendi tâbiîlerine aktardılar. Ancak her bir sahâbî, Kur'an'ın bütününün tefsir bilgisine sahip değildi, ancak bir kısmını biliyordu. Çünkü Rasûlullah zamanında Kur'an'ın tamamını bilenler küçük bir topluluk veya sayılı bir guruptu. Böylece daha sınırlı bilgiye sahip olan sahâbîler de bu kısmi bilgiyi kendi tâbiîlerine aktardı.[40]

Tûfî'nin değerlendirmesine göre sahâbenin bazıları Kur'an'ın tefsirini Hz. Peygamber'den öğrense bile bunların sayısı çok azdır. Dahası Tûfî, onların, bu bilgileri sonrakilere nakledemeden erkenden vefat etme ihtimallerine de dikkat çeker. Yine anlaşıldığı üzere, diğer sahâbîler de Kur'an tefsirinin tamamına sahip değillerdi. Tûfî onların tefsir bilgisine sahip olmadıkları âyetleri nasıl anlayıp açıkladıklarına dair bir şey söylemez. Bu hususta İbn Âşûr'un değerlendirmelerine bakılabilir. O, Bakara sûresinin 238'inci âyetinde bahsi geçen orta namazla hangi namazın kastedildiğini açıklarken sahâbenin bu konudaki ihtilaflarına yer verir ve onların ilk muhataplar olmalarına

[40] Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerîm es-Sarsarî el-Bağdâdî et-Tûfî (ö. 716/1316), *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdülkadir Hüseyin (Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 1977), 35-36.

rağmen neden ihtilaf ettiklerini sorgular. Ona göre bunun iki açıklaması vardır. İlk olarak onlar burada hangi namazın kastedildiğini Hz. Peygamber hayattayken biliyorlardı. Ancak onun vefatından sonra akıllarına farklı ihtimaller geldi ve ihtilaf ettiler. İkinci olarak ise Hz. Peygamber hayattayken dinin daha önemli konuları hakkında sorular sormak, bu namazın ne olduğunu sormaktan onları alıkoymuştur. Çünkü onlar bütünü (tüm namazları) korumaya daha fazla gayret ediyorlardı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise bu namazın ne olduğunu kendi aralarında müzakere ettiklerinde bu durumda şiddetli ihtilaflar ortaya çıktı. Öyle ki görüşler yirmi küsüre kadar dayandı.[41] İbn Âşûr da Tûfî gibi tefsirle meşgul olan sahâbenin hepsinin tüm âyetlerin tefsirini Hz. Peygamber'den işitmediklerini ifade eder. Tûfî'den farklı olarak tefsirini işitmedikleri kısımları Hz. Peygamber'in vefatından sonra kendi bilgi ve tecrübeleriyle açıkladıklarını düşünür.[42]

Tûfî ve İbn Âşûr'un bu tespitleri daha gerilere gidildiğinde Mâtürîdî, Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Râzî gibi önde gelen ulema tarafından da dile getirilir. Mâtürîdî, sahâbe ve tâbiînden oluşan selef âlimlerinin re'yle Kur'an'ın manalarını istinbat ettiklerinin bilindiğini, hatta onların bu uygulaması sebebiyle Kur'an'ın manalarının re'yle istinbat edilmesi konusunda ümmet arasında bir icmâ oluştuğunu söyler.[43] Gazzâlî de İbn Abbas ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerin âyetleri kimi zaman kendi re'yleriyle açıkladıklarını ve bu tefsirlerinin Rasûlullah'a dayanmadığını ifade eder. O, ayrıca sahâbenin telif edilmesi mümkün olmayacak şekilde ihtilaf ettiklerinden ve bu ihtilafların hepsinin Hz. Peygamber'e dayanmasının imkansız olduğundan bahseder.[44]

Râzî açıkça İbn Abbas ve sahâbenin re'yle tefsir yaptığını ifade etmese de onun bu hususta Mâtürîdî ve Gazzâlî gibi düşündüğünü *Mefâtîhu'l-ğayb*'da açıkça sahâbenin ihtilaf ettiğini söylemesinden

[41] İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr,* 2/467.

[42] Ayrıca bkz. İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr,* 1/29. İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in sahâbeye Kur'an'ın manalarını öğrettiğini, onların tefsir bilgisinin Hz. Peygamber'e dayandığını iddia eder. Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 35. Ancak buna iki açıdan itiraz edilir. İlk olarak Hz. Âişe'den rivayet edildiği üzere Hz. Peygamber Kur'an'ın çok azını tefsir etmiştir. İkinci olarak da sahâbe arasında telifi mümkün olmayan tefsir ihtilafları vuku bulmuştur. Onların tüm bu farklı görüşleri Hz. Peygamber'den duymuş olmaları imkansız görülür. Bk. İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 1/28-29.

[43] Mâtürîdî'nin bu açıklamasını Semekandî nakleder. Bkz. Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Şerhu't-Te'vîlât,* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 283), 1b.

[44] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 343.

çıkarabiliriz.[45] Zira sahâbe ihtilaf etmişse, onların bu ihtilaflarının en azından bir kısmı Hz. Peygamber'e dayanamaz. O zaman bu ihtilafların en makul açıklaması onların kendi bilgi ve anlayışlarına göre yorum yaptıklarıdır. Bununla birlikte geçen başlıklardaki bazı örneklerde zikredildiği üzere Râzî, İbn Abbas'ın görüşlerini naklettikten sonra onun bu görüşleri için bazı delilleri ve gerekçeleri dikkate aldığından bahseder. Özellikle bu gerekçeler İbn Abbas'ın kendi ictihadıyla yorum yaptığının göstergesi olarak okunabilir. Hatırlanırsa Râzî'nin aktarımına göre namazın kısaltılmasından bahseden âyet (4/101) bağlamında İbn Abbas bu kısaltmayı rekat kısaltması yerine ima ve işaretle namaz kılma olarak açıklamıştı. Onun bu açıklamasının gerekçesi ise namazın rekat olarak kısaltılması durumda, kısaltma ruhsatının illeti olan düşman saldırısının/korkusunun bütünüyle bertaraf edilmemesiydi. Bu illete en uygun olan tavır, namazların ima ve işaret yoluyla ikame edilmesidir. Yine diğer bir örnek de bazı emirlerin bulunduğu bir âyette (17/23) geçen ve-kazâ fiili yerine İbn Abbas'ın ve-vessâ fiili bulunduğunu ifade etmesiydi. Râzî'nin aktarımına göre onun bu yorumunun gerekçesi de fiil ve-kazâ olsaydı buraki hükme kimsenin karşı çıkmasının mümkün olamayacağı şeklindeydi. Dikkat edilirse bu tür gerekçeler İbn Abbas'ın yaptığı açıklamaların kendi yorumu olduğuna işaret eder. Öyle olmalı ki Râzî, İbn Abbas'tan gelen bu tür görüşleri, kendince bazı delillerle teâruz oluşturduğunda tenkide tabi tutmuştur.

Mâtürîdî, Gazzâlî, Râzî, Tûfî ve İbn Âşûr gibi müfessirlerin açıklamalarından anlaşıldığı üzere İbn Abbas ve sahâbenin tefsir rivayetlerinin bir kısmı onların kendi ictihatlarına dayanır. Onların yaptıkları açıklamaların kendi ictihatlarına dayanması ise bu rivayetleri/görüşleri tenkide ve tevile açık hale gelir. Bu değerlendirmeler eğer doğruysa, buradan ayrıca "sahâbenin tefsir rivayetleri" ya da "sahâbenin tefsir kavilleri" ifadelerinden ne anlaşılması gerektiği de ortaya çıkar. Öyle ki sahâbeden gelen bu tür bilgiler hem Kur'an'ın bağlamına ve sebeb-i nüzûle dair kendi müşahedeleriyle vakıf oldukları bilgileri hem Hz. Peygamber'den öğrendikleri malumatı hem de kendi ictihatlarıyla yaptıkları tevilleri içerir. Kısaca bu bilgilerin tamamı hem müşahedeye ve Hz. Peygamber'e hem de kendi ictihatlarına dayalı bilgileri ifade eder. Bunlar, rivayetlerle aktarıldığı için de hepsini kuşatacak tarzda

[45] Bazı örnekler için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 5/18, 154, 190; 9/239; 10/14, 37; 13/139; 15/224; 16/45.

"sahâbenin tefsir rivayetleri" terkibine karşılık gelir. Burada daha dakik bir kavramsallaştırmaya da gidilebilir. Şöyle ki "sahâbenin tefsir rivayetleri" terkibi iki tür rivayeti içermektedir. Birincisi *müşahedeye* ve *semaya* dayalı olanlar, ikincisi de *ictihada/dirayete* dayalı olanlardır. Müşahede sahâbenin bağlama dair aktardığı, sema ise Hz. Peygamber'den öğrendiği bilgileri, dirayet ise kendi yorumlarını ifade eder.

Sahâbenin müşahede-sema ve dirayete dayalı tefsir rivayetlerinin tümü bize göre, tevatürî ve icmâî bir bilgi türünde olmadıkları sürece tenkide açıktır. Çünkü ilk olarak bunların hepsi de rivayet yoluyla gelmekte ve çoğu da senet bakımından ahad haberden oluşmaktadır. Ahad haberler ise ulemanın çoğuna göre zan ifade edip[46] tenkide açıktır. İkinci olarak ise dirayete dayalı olanlar sahâbenin kendi yorumları olduğundan dolayı hataya da doğruya da muhtemel olup yine eleştirilebilir. Üçüncü olarak ise müşahede ve semaya dayalı olanlar da unutma, karıştırma, yanlış hatırlama ya da yanlış anlama gibi ihtimallerden dolayı zanni olup tenkit edilebilir.[47] Dördüncü olarak sahâbenin dirayete dayalı yorumlarıyla sema ve müşahedeye dayalı açıklamalarının çoğu birbirine karışık durumdadır. Başka bir deyişle sahâbenin tefsir rivayetlerine bakıldığında çoğu zaman onların, bu açıklamaları kendi ictihatlarıyla yapıp yapmadıklarını tasrih etmedikleri görülür. Bu durum, onlardan gelen rivayetlerin hangisinin müşahedeye, semaya ve kendi ictihatlarına dayalı olduğunu belirsizleştirmektedir. Öyleyse sahâbeden gelen tefsir rivayetlerinin tümünün tenkide açık olduğu sonucuna varılabilir. Varılan bu sonuçlar doğru kabul edilirse tefsirde en iyi yöntem olarak üçüncü sırada zikredilen sahâbe kavillerine başvurulması gerektiği anlayışı bu çerçevede dikkate alınmalıdır.

Bilindiği üzere İbn Teymiyye'nin *ahsen-i turuki't-tefsir* başlığı altında müfessirin tefsirde üçüncü olarak başvurması gereken kaynağı sahâbe kavilleri olarak açıklar.[48] Onun esas alınması gerektiğini düşündüğü bu yöntem daha sonra İbn Kesîr tarafından da önerilir.[49] Dahası en önemli ansiklopedik ulûmü'l-Kur'an eserleri olan Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı ile Süyûtî'nin *el-İtkân*'ın'da da bu yöntem

---

[46] Bkz. Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî (ö. 436/1044), *Kitâbü'l-mu'temed fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, (Dımaşk: y.y., 1964), 2/566.

[47] Bu ihtimallere dair bazı örnekler için bkz. Takiyyüdin Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ* (Medîne: Mucemma'u'l-Melik Fahd li'ddıbâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 2003), 20/243-244; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr,* 6/308; Süyûtî, *el-İtkân*, 89.

[48] İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 95.

[49] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 7.

zikredilir.[50] Onların en iyi olarak takdim ettikleri bu tefsir yöntemi, çağdaş bazı tefsir usulü eserlerinde de benimsenerek aktarılır.[51] Öyle ki netice itibariyle bu yöntemsel yaklaşım çağdaş dönemde tefsirler üzerine yapılan bazı metodolojik araştırmalarda da esas alınarak ilgili müfessirin tefsir yöntemi buna göre incelenir ve elde edilen bulgular özellikle "rivayetle tefsir yöntemi" başlığı altında sunulur.[52] En iyi olarak sunulan bu yöntem sahâbe tefsirinin ictihadiliği ve içerdiği sorunların zaman zaman gözardı edilmesine sebep olabilmekte, tüm tefsir tarihi boyunca yöntemin en iyi yöntem olarak algılandığı ve uygulandığı izlenimi uyandırmaktadır. Halbuki yukarıda yer verilen örneklerden anlaşıldığı ve onlar bağlamında açıklandığı üzere sahâbe tefsiri bütünüyle bağlayıcı değildir. Bağlayıcı nitelikte olanlar bile çoğu zaman ahad rivayetlerle nakledildiği ve sahâbenin kendi ictihatlarına göre yaptıkları açıklamalarla karışık bir durumda bulunduğu için eleştiriye açıktır. O halde sahâbe tefsirinin ihtiva ettiği bu durum, tefsir sürecinde ve usulünde dikkate alınmalıdır.

V. Hadis Usulcülerinin Sahâbe Tefsiri Hakkındaki Ref' Anlayışının Belirsizleşmesi

Mefâtîhu'l-ğayb bağlamında İbn Abbas'ın bazı görüşlerinin tenkidine dair yukarıda yer verilen bazı örnekler hadis usulcülerinin sahâbeden gelen bazı rivayetlerin merfû addedilmesine dair geliştirdikleri görüşleri bazı açılardan tartışmalı hale getirmektedir. Öncelikle ifade edilmelidir ki bazı hadis usucüleri sahâbe tefsirinin bir kısmı hakkında merfû terimini kullanır ve bazı rivayetleri ref' ederler. Bu terimle de rivayetin senedinin Hz. Peygamber'e dayanmasını kastederler.[53] Onların bazı rivayetleri hükmen merfû addetmeleri ya da rivayetleri ref' etmeleri, bize göre rivayetlerin bağlayıcı görülmesi gerektiği anlayışına müstenittir. Diğer bir ifadeyle ref' olgusunun, ardında konunun (rivayetin ifade ettiği

---

[50] Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 421, 432; Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 854, 860.

[51] Bazı örnekler için bkz. Hâlid Abdurrahman *el-'Akk, Usûlü't-tefsîr ve kavâ'idüh* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2008), 79-80; Mennâ' el-Kattân, *el-Vecîz fî usûli't-tefsîr* (Riyâd: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1379), 76, 91; Muhammed b. Sâlih el-'Useymin, *Usûl fi'-tefsîr* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2008), 31-32; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Buhûs fî usûli't-tefsîr ve menâhicüh* (Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, ts.), 71, 77; Mehmed Sofuoğlu, *Tefsire Giriş* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), 196.

[52] Bu tarz lisansüstü tezlere dair detaylı bilgi için bkz. Yusuf Memük, "Tefsir-Müfessir Merkezli Hazırlanan Lisansüstü Tefsir Tezlerine Panoramik Bir Bakış", *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler*, ed. Bilal Gökkır, v.dğr. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018), 205, vd.

[53] Bkz. Abdullah Aydınlı, "Merfû", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/180.

bilginin) salt akılla bilinemeyeceği, ancak müşahedeyle ya da şâri'den öğrenilebileceği durumunun bulunması hasebiyle Hz. Peygamber'in otoritesine dayanma ihtiyacının neticesi veya rivayeti meşrulaştırma vasıtası olduğu söylenebilir. Aksi halde böyle bir çaba içine girilmesinin anlamlı bir sebebi görünmemektedir.[54]

Sahâbe tefsirinin merfû olup olmaması hususunda el-Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) bazı değerlendirmelerde bulunur. O, bazı kimselerin sahâbe tefsirini mutlak olarak anlaşılacak şekilde merfû addettiğini, ancak söz konusu merfûluğun sadece sebeb-i nüzûller için geçerli olacağını söyler. Örnek olarak Câbir b. Abdullah'tan şu rivayete yer verir: Yahudiler, kişi eşiyle arkadan ilişkiye girdiğinde çocuğun şaşı doğacağını söylerdi. Bunun üzerine "Eşleriniz tarlanızdır, tarlanıza istediğiniz yerden girin!" (2/223) âyeti nâzil oldu. Ona göre bu gibi rivayetler merfûdur. Zira sahâbe vahye ve tenzîle şahit olduklarından dolayı, falanca âyet şu hususta nâzil olmuştur, dediklerinde bu tür rivayetler mevkuf değil merfûdur. Nîsâbûrî bir de Ebû Hüreyre'den bir rivayete yer verir. Buna göre Ebû Hüreyre "O cehennem derileri kavurur." (74/29) âyeti hakkında şöyle söylemiştir: "Kıyamet gününde cehennem onları karşılar ve yakıp kavurur. Taki kemiklerinde et kalmaz da onları ökçeleri üzerine düşürür." Nîsâbûrî bu gibi rivayetlerin de merfû değil, mevkuf olduğunu ifade eder.[55] Aynı açıklama daha sonra İbnü's-Salah (ö. 643/1245) tarafından da benimsenir.[56]

---

[54] Çalışmamızı müzakere eden Dr. Seyit Ali Güşen müzakeresinde kısmen yeni açıklamalar eklediğimiz bu mülahazalara itiraz etmiştir. Öncelikle kıymetli müzakerelerinden dolayı kendisine burada da teşekkür etmek isterim. Güşen bu bağlamda "Hadis kaynaklarında merfu olduğu halde nesh, tahsis, kişiye özel durumlar veya isnadındaki problemlerden dolayı hükmen bağlayıcı olmayan pek çok konu bulunmaktadır. Dolayısıyla rivayetin merfu olması zorunlu olarak bağlayıcı olmasını gerektirmemektedir." demektedir. (Bkz. Müzakere metni) Bu değerlendirmelere katılmamak mümkün değildir. Bunun için merfû da olsa rivayetlerin isnadının mevsukiyet sorununun devam ettiğini ya da rivayet metninin bazı durumlara mahsus olabileceğini mahfuz tutmaktayız. Ancak burada ayrıca işaret etmeye çalıştığımız husus, bazı rivayetlerin ref' edilme çabası ve neden böyle bir çabaya girişildiğidir ki bizce bunun makul gerekçesi yukarıda ifade edilmiştir. Ayrıca müzakerede de şöyle bir yargıda bulunulmuştur: "Muhaddislerin merfu hükmü verdikleri sahabe görüşlerinin asgari düzeyde güvenilirlik düzeyine sahip oldukları bilinmelidir." (Bkz. Müzakere metni) Eğer ref' edilen rivayetler asgari düzeyde güvenilirliğe sahipse, bu durum o rivayetlerin –neshi gerektiren bazı özel durumlar hariç- bağlayıcı görülmesi gerektiği sonucuna götürür. Buna rağmen çalışmanın son başlığının ilerleyen kısımlarında, verilen örneklerle hükmen ref' olgusunun her zaman işlevsel olmadığına ve tefsir pratiğinde bazı belirsizliklerin bulunduğuna işaret edilmeye çalışılmıştır.

[55] Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemiyyeti ecnâsih*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 148-149.

[56] Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *'Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nureddin 'Itr (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 50.

İbn Hacer (ö. 852/1449), İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'i üzerine yazdığı bir eserinde bu konuyu daha da detaylandırır. Yukarıdaki kanaati aktardıktan sonra doğrusu şöyle olmalıdır diyerek iki şarttan bahseder. Buna göre sahâbeden gelen tefsir rivayetleri a) ictihada açık olan konularla ve b) Arap diline dair açıklamalarla ilgili değilse bunlar hükmen merfûdur, değilse merfû kabul edilmez. Örneğin yaratılışın başlangıcı ve peygamberlerin kıssaları gibi geçmişle ilgili; fiten, melâhim, cennetin, cehennemin özellikleri, sevap kazandıracak ya da ceza gerektirecek fiiller gibi gelecekle ilgili rivayetler hükmen merfû kabul edilmelidir. Çünkü bunlar ictihatla bilinebilecek hususlar değildir. Burada İbn Hacer bir istisnadan bahseder. Ona göre bu tür geçmiş ve gelecekle ilgili bilgiler isrâiliyyât rivayetleri naklettikleri veya bu hususlarda ehl-i kitaba başvurdukları bilinen Abdullah b. Selâm ve Abdullah b. Amr b. el-Âs gibi sahâbîlerden gelirse merfu kabul edilmeleri kesin değilir. Yine İbn Hacer, sahâbenin tefsir rivayetlerinin şerî konularla ilgili olduğunda bunların da merfû kabul edilmelerinin kesin olmadığını ifade eder. Zira bu gibi bilgileri sahâbe Hz. Peygamber'den işitmiş de olabilir, aslî ilkeleri dikkate alarak kendileri söylemiş de olabilir. İbn Hacer, tespit ettiği bu usulün İmam Şâfiî (ö. 204/820), Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Taberî (ö. 310/923), Tahâvî (ö. 321/933), Ebû Bekir İbn Merdüveyh (ö. 410/1019), Beyhakî (ö. 458/1066) ve İbn Abdilberr (ö. 463/1071) gibi önde gelen ulema tarafından da benimsendiği söyler.[57]

İbn Hacer'in ve diğer usulcülerin benimsediği bu yaklaşım, yukarıda yer verdiğimiz üzere Râzî'nin tenkit ettiği bazı örneklerle uyum sağlamaz. Sözgelimi kebâir meselesiyle ilgili olarak İbn Abbas'ın görüşünü Râzî'nin tenkit etmesi, mezkûr görüşün İbn Abbas'ın kendi ictihadı olmasına dayalıdır. Zira bu tenkitte rivayetin ifade ettiği anlamın, Râzî'ye göre bazı âyetler ve nebevi hadislerle uyum sağlamaması söz konusuydu. Bu durum, İbn Abbas'ın ictihada açık olmayan hususlarda da yorum yaptığını gösterir. Zira neyin günah olup olmadığı dinde belli olsa da hangi günahların büyük hangi günahların küçük olduğu da ictihatla tespit edilemez. Ancak İbn Abbas bu hususta Kur'an'daki tüm günahları kebâir kategorisine dahil edebilmiştir. Konu hakkında onun bu görüşüyle aynı ya da ona benzer bir haber Hz. Peygamber'den de nakledilmiş değildir.

---

[57] Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, thk. Rebi' b. hâdî 'Umeyr (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1415), 2/530-533. Krş. Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Nüzhetü'n-nazar fî tevdîhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî (Medîne, y.y., 2008), 127.

Yine Râzî n-z-l fiiliyle sebeb-i nüzûl formunda nakledilen iki rivayeti de tenkit edip ilgili âyetin yorumunda farklı bir görüşü benimsemiştir. O, Mâide sûresi 67'nci âyeti gadîr-i hum olayıyla ilişkilendiren ve buna göre Hz. Ali'nin imameti hakkında indiğini ifade eden sebeb-i nüzûl rivayetini kabul etmeyip âyeti siyak-sibaka uygun şekilde açıklamıştır. Yine Hz. Peygamber'in ahirette kendine ne yapılacağını bilmediği şeklinde yorumlanan Ahkâf sûresi 9'uncu âyet bağlamında nakledilen sebeb-i nüzûl rivayetini de ulemâ Kur'an'ın diğer âyetlerini dikkate alarak kabul etmemiştir. Halbuki hadis usulcülerine göre özellikle sebeb-i nüzûl formunda aktarılan rivayetler sahâbenin müşahedeye dayalı tecrübesine bağlı olduğu için isnatlarında bir problem olmadığı sürece yorumda bağlayıcı görülmelidir. Ancak Râzî daha güçlü deliller bulunduğunu varsayarak ve özellikle rivayetlerin ifade ettiği anlamı esas alarak bazı sebeb-i nüzûl rivayetlerine itibar etmemiştir.[58]

[58] Bu mülahazamız için Mâide sûresi 67'nci âyet bağlamında zikrettiğimiz rivayetin delil olması, müzakerede isabetli bulunmamaktadır. Müzakerede şunlar dile getirilmiştir: "Öncelikli olarak dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus bunun klasik ve meşhur sebeb-i nüzûl kalıplarından biri olmaması [Tefsirlerdeki klasik sebeb-i nüzûl formlarına bakıldığı zaman, genellikle "ayet falanca konu üzerine nazil oldu" kalıbı veya bir olay zikredildikten sonra "bunun üzerine ayet/sure indi" kalıbı kullanıldığı görülür. Hâlbuki bu olayda Razi'nin ifadesi ayet indikten sonra Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin elini tutması söz konusu edilmektedir.], bilakis Hz. Peygamber'in ayetle istişhadı kapsamında değerlendirildiği konusudur. Dolayısıyla Râzî bu rivayeti değil, rivayeti ile sebeb-i nüzûl ilişkisini tenkit etmektedir. Dolayısıyla buradaki mesele rivayetin kendisine değil sebeb ile bağlantısı üzerinedir." (Bkz. müzakere metni) Râzî bu rivayeti "Müfessirler âyetin sebeb-i nüzûlü hakkında bazı görüşler/vecihler zikretmiştir" diyerek onuncu görüş olarak nakleder. Onun, rivayeti sebeb-i nüzûl başlığı altında n-z-l fî kalıbıyla nakletmesi âyetin nüzûl sebebi olarak algılandığını gösterir. Buradaki sebeb-i nüzûl durumu iki açıdan anlaşılabilir. İlk olarak, müzakerecinin belirttiği üzere önce olayın vuku bulacağı, âyetin ise bunun üzerine ineceği düşüncesi doğru olmakla birlikte burada da durum aynıdır. Nitekim âyeti Hz. Ali'nin imameti bağlamında yorumlayanlara göre Hz. Peygamber kendisinden sonra Hz. Ali'nin imametini ilan edecekti. Ancak o, bu ilana karşı insanların vereceği tepkilerden çekinmiş ve bu çekinceden dolayı ilanı sürekli ertelemiştir, ta ki Veda Haccı dönüşünde mezkûr âyet inmiş ve artık çekinmeden açıkça bu ilanı yapmıştır. (Detay için bk. es-Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1997), 6/48, vd.) Bu zaviyeden bakıldığında Hz. Ali'nin imametinin ilanı önceden kararlaştırılmış, fakat çekinceden dolayı ertelenince, ilanın yapılması hususunda âyet inmiştir. Haliyle âyet, inişine sebep olan olayın sonrasında nâzil olmuştur. İkinci olarak, buradaki sebeb-i nüzûle ravilerin yorumu olarak da bakılabilir. Bu araştırmanın devam eden paragraflarında açıklanacağı üzere kimi sebeb-i nüzûl kalıbında aktarılan rivayetler gerçek sebep bilgisini içermez, sahâbenin kendi yorumlarını, âyetlerin hükümlerini kendi içtihatlarına göre birtakım olaylarla ilişkilendirmelerini ifade eder. Bu çalışmada bizi ilgilendiren asıl husus n-z-l fî ifadesiyle aktarılan rivayetlerin her iki ihtimali de taşıması olup bu ihtimallerin her zaman açı seçik olmayışıdır. Müzakerede ayrıca Râzî'nin rivayetle sebeb-i nüzûl ilişkisini tenkit ettiği belirtilmektedir ki böyle bir yaklaşımı Râzî'nin ifadelerinden çıkarmak mümkün değildir. Yine müzakerede rivayetin hadis kaynaklarında sebeb-i nüzûl şeklinde aktarılmadığına işaret edilmektedir. Ancak burada önemli olan şey, rivayetin gerçekte ne olduğu değil, tefsir kaynaklarında nasıl algılanıp aktarıldığıdır.

Bize göre bunun açıklaması, bu rivayetlerin de her ne kadar sebeb-i nüzûl formunda aktarılsa bile sahâbenin kendi yorumları olma ihtimalini taşımasıdır. Şöyle ki sahâbenin nüzûle şahit olması, n-z-l fî ya da en-z-l gibi sebeb-i nüzûl kalıplarında onlardan gelen her rivayetin merfû olmasını gerektirmez. Zira İbn Teymiyye'nin dikkat çektiği üzere sahâbenin "Bu âyet şunun üzerine inmiştir" dediği birçok rivayet örnekleme tefsir tarzına dahildir. Özellikle âyetlerin bazı şahıslar hakkında indiğinden bahsetmeleri, o âyetlerin hükmünün kapsamına, onların işaret ettikleri şahısların girdiği anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle onların "Bu âyet şu konuda veya kişi hakkında nâzil olmuştur" dedikleri sebeb-i nüzûl rivayetleri bazen âyetin gerçekten o olay veya kişi üzerine indiği anlamına gelirken bazıları da bahsedilen olayın veya kişinin, âyetin hükmünün kapsamına girmesi anlamına gelir.[59] Özellikle bu ikinci türden sebeb-i nüzûl formundaki rivayetler sahâbenin kendi ictihatlarıyla yaptıkları yorumlara karşılık gelir. Buna dair en iyi örnek Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan nakledilen şu rivayettir: Sa'd b. Ebî Vakkas, Allah ve Rasûlüne savaş açanların cezasından bahseden Mâide sûresi 33'üncü âyetin Hâriciler hakkında nâzil olduğunu söyler.[60] Âyetin nâzil olduğu dönemde, hâriciler diye bir grup bulunmadığı için Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın bu rivayetinde geçen n-z-l ifadesi, "âyetin hükmünün kapsamına hâriceler de girmektedir" gibi bir anlama gelir. N-z-l fiiliyle nakledilen bu tür rivayetlerin bir kısmının sahâbenin kendi yorumları olduğunu İbn Âşûr da dile getirir.[61]

Bu açıklamalardan iki sonuca varılabilir. Birincisi, sebeb-i nüzûl kalıbıyla nakledilen bazı rivayetler sahâbenin örnekleme kabilinden yaptıkları kendi açıklamaları, yani yorumları olup gerçek sebeb-i nüzûl bilgine karşılık gelmez. İkincisi de gerçek sebeb-i nüzûl bilgisi olan rivayetlerle sahâbenin kendi yorumları olan rivayetler birbirine karışmış bir vaziyettedir. Diğer bir ifadeyele n-z-l fiiliyle aktarılan rivayetlerin hangisinin yorum hangisinin gerçek sebep bildirdiği açıkça sahâbe tarafından tasrih edilmez. Her iki tür özelliğe sahip bilgiler kaynaklarda birlikte nakledilir. O halde bu tür bilgilerin merfû addesilmesi de sorunlu olup tamamı tenkide açıktır.

Bununla birlikte sahâbe bazen âyetler hakkında açıklama yaparken, açıkça sebeb-i nüzûl ifadelerini kullanmadığı gibi o

[59] Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 44-45, 48.
[60] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 5/185. Burada, tefsirin muhakkiki, rivayetin senedinin sahih ve ricalinin de sika olduğunu ifade ediyor. Bkz. 374. Dipnot.
[61] Bkz. İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr,* 1/48.

açıklamayı Hz. Peygamber'den işitmişse, ona nispet etmeden de aktarabilir. Her iki durumda, yani sahâbenin kendi ictihadına dayalıymış gibi görünen rivayetler de mevkûf değil merfû olabilir. Sözgelimi konunun başında mevkûf rivayetlere örnek olarak Hâkim en-Nisâbûrî ve İbnü's-Salâh'ın verdiği örneğe dikkat çekilebilir. Ebû Hüreyre'den Müddessir sûresi 29'uncu âyet bağlamında "Kıyamet gününde cehennem onları karşılar ve yakıp kavurur. Taki kemiklerinde et kalmaz da onları ökçeleri üzerine düşürür." rivayeti benzer içerikle Hz. Peygamber'den de nakledilir.[62] Haliyle sahâbenin açıkça "Âyet şunun hakkında inmiştir" dememesi de merfû-mevkûf ayrımında çok da bağlayıcı değildir. İbn Hacer'in, rivayetin içeriğinin ictihada açık alanla ilgili olup olmadığına bakılması gerektiğini ifade etmesi de yukarıda özellikle kebâir örneği bağlamında ifade edildiği üzere yeterli düzeyde işlevsel görünmez. O zaman Râzî'nin yaptığı gibi, tüm bu belirsizlikler karşısında Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, siyak-sibak uygunluğu, tevatürî, icmâî ve aklî deliller gibi tefsir usulünün işletilmesinin daha uygun olduğu söylenebilir.

Sonuç

Bir sözü ya da metni doğru anlamanın gerektirdiği temel ilkeler dili ve bağlamı bilmektir. Kur'an tefsiri söz konusu olduğunda bu iki tür bilgiyi sonrakilere nazaran en iyi şekilde bilenler de sahâbîlerdir. Bu sebeple onlardan âyetler hakkında gelen açıklamalar tefsirde son derece önemli kabul edilir. Sahâbeden gelen tefsir rivayetlerinin büyük bir kısmı ise İbn Abbas'a aittir. Ancak ondan gelen tefsir rivayetlerinin bir kısmı sonraki tefsirlerde eleştiri konusu olabilmiştir. Bu araştırmada incelendiği üzere özellikle Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*'da rivayetlerin senetlerinden ziyade içeriklerine odaklanarak İbn Abbas'tan gelen kimi rivayetleri tenkit etmiştir. Bu süreçte, konuyla iligili diğer âyetleri, siyak-sibakı, tevatürî, aklî ve icmâya dayanan delilleri dikkate almıştır.

Bu bağlamda hem Râzî'nin yaptığı hem de onun diğer alimlerden aktardığı kimi tenkitlerin esasen tartışmaya açık olduğuna işaret edilmiştir. Tespit edilen örnekler bağlamında yapılan metin içerikli tenkitler İbn Abbas'ın bazı tefsir rivayetlerinin esasen kendi çıkarımları ve yorumları olduğunu düşündürmüştür. Diğer bir ifadeyle Râzî ve ulema, ondan gelen bazı açıklamaların onun kendi yorumları olduğunu varsayarak ona tenkit yöneltebilmiştir. Bununla birlikte araştırmada, İbn Abbas'tan gelen bazı rivayetlere yapılan

[62] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 10/151-152.

tenkitlerin, o hususta hadis usulcülerinin kabulleriyle uyuşmadığı tespit edilmiştir. Öyle ki hadis usulcüleri ictihada açık olmayan konulardaki rivayetler ve sebeb-i nüzûller merfû hükmündedir, derken Râzî İbn Abbas'ın bu türden bazı rivayetlerini tenkit etmiştir. Bu tenkitlere imkân sağlayan gerekçeyi, ilgili rivayetlerin İbn Abbas'ın kendi yorumları olabileceği şeklinde değerlendirdik. Çünkü İbn Abbas ictihada açık olmayan konularda da fikir yürütmüş ya da kendi fikrini sebeb-i nüzûl kalıbında ifade edebilmiştir. İbn Abbas'ın tefsir rivayetleri özelinde tespit edilen bu hususlar genelde tefsirle meşgul olan diğer sahâbîler için de geçerli görülebilir. Bununla birlikte müşahedeye, semaya ve ictihada dayanan açıklamaların tamamının rivayet formunda aktarıldığına ve bu süreçte hangisinin ictihada hangisinin sema ve müşahedeye dayalı olduğunun her zaman çok açık olmadığına ve haliyle tüm rivayetlerin karışık bir şekilde nakledildiğine, bu durumun sahâbenin tüm tefsir rivayetlerini tenkide açık hale getirdiğine işaret ettik. Buna göre sahâbe tefsiri karşısında tevatürî bir bilgi olmadıkları sürece tefsir usulünde geçerli olan kaideler esas alınmalıdır.

Kaynakça

'Akk, Hâlid Abdurrahman. *Usûlü't-tefsîr ve kavâ'idüh*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2008.

'Useymin, Muhammed b. Sâlih. *Usûl fi'-tefsîr*. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2008.

Aydınlı, Abdullah. "Merfû". *TDV İslâm Ansiklopedis.* Ankara: TDV Yayınları, 2004. 180-181.

Basrî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib. *Kitâbü'l-mu'temed fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah. 2 cilt. Dımaşk: y.y., 1964.

Büyük, Enes. "Reyle Tefsiri Yasaklayan Rivayet Bağlamında Rey-Tefsir İlişkisi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 643-671.

Cerrahoğlu, İsmail. "Fahruddîn er-Râzî ve Tefsiri", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* sy. 2 (1977), 7-57.

Erbaş, Muammer. *Fahreddin Râzî'nin Kur'ân-ı Kerîm'i Tefsir Yöntemi*. İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2014.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005..

Isfahânî, Ebu'l-Kâsım er-Râgıp. *Câm'iu't-tefâsîr maa' tefsîri'l-Fâtiha ve matâli'i'l-Bakara*. thk. Ahmet Hasan Ferhât. Kuveyt: Dāru'd-da've, 1984.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 12 cilt. Tunus: Dâru Sahnûn, ts.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*. thk. Rebi' b. hâdî 'Umeyr. 2 cilt. Riyâd: Dâru'r-Râye, 1415.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tevdîhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî. Medîne, y.y., 2008.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sami b. Muhammed b. Selâme. 15 cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk. 4 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415.

İbn Teymiyye, Takiyyüdin Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam. *Mecmû'u fetâvâ*. 37 cilt. Medîne: Mucemma'u'l-Melik Fahd li'ddıbâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 2003.

İbn Teymiyye, Takiyyüdin Ahmet b. Abdülhalim b. Abdüsselam. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. thk. Adnân Zarzûr. Dımaşk, y.y., 1972.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 cilt. thk. Züheyr eş-Şâvîş. 3. Baskı. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984. 8/76.

Kaplan, Abdurrahim. "Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Abbâs'a Nispet Edilen Rivayetleri Ele Alış Biçimi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 27/17 (2020), 133-160.

Kasım b. Sellâm, Ebû Ubeyde. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet b. Abdülvahit el-Hayyâtî. 2 cilt. Mağrib: Matbaatu Fudâle, 1995.

Kattân, Mennâ'. *el-Vecîz fî usûli't-tefsîr*. Riyâd: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1379.

Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri* Çerçevesinde *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Memük, Yusuf. "Tefsir-Müfessir Merkezli Hazırlanan Lisansüstü Tefsir Tezlerine Panoramik Bir Bakış". *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler*. ed. Bilal Gökkır, v.dğr.. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018.

Müellifi meçhul, *Mukaddimetân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Arthur Jeffery. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1954.

Nîsâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemiyyeti ecnâsih*. thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.

Öztürk, Mustafa. "Tefsir'de Fahreddin er-Râzî". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker-Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013. 279-346.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmet Hicazi. 2 cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezherî, 1986.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Mahsûl fî 'ilmi usuli'l-fikh*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2016.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.

Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *Buhûs fî usûli't-tefsîr ve menâhicüh*. Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, ts.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.

Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu't-Te'vîlât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 283. 1a-421a.

Sofuoğlu, Mehmed. *Tefsire Giriş*. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.

Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmet Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, 2011.

Süyûtî, Celâleddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 cilt. Kâhire: Merkezü Hicr, 2003.

Şehrezûrî, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman. *'Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nureddin 'Itr. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan. *Mecma'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 2005.

Tabâtabâî, es-Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 20 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1997.

Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerîm es-Sarsarî el-Bağdâdî. *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdülkadir Hüseyin. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 1977.

Vâsıl, Hâlid b. Yusuf. "Müfessiru's-selef ve merâtibuhum fi't-tefsîr". *Mevsû'atü't-tefsîri'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017. 281-431.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kâhire: Dâru'l-hadis, 2006.

"İBN ABBAS'IN TEFSİR RİVAYETLERİNE YÖNELTİLEN TENKİDLER -MEFATİHU'L GAYB BAĞLAMINDA BİR İNCELEME-" BAŞLIKLI ÇALIŞMAYI DEĞERLENDİRME

DR. SEYİT ALİ GÜŞEN*

Giriş

Sahâbe tefsirinin bilgi değeri tefsir ilminin ana konularından birini oluşturmaktadır. Büyük müfessir Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210), Mefâtîḥu'l-ġayb isimli eserinde İbn Abbâs'ın (ö. 68/687) tefsir rivayetlerine yönelik eleştirilerinin değerlendirildiği bu tebliğ; Yöntem, Başlıklar ve İçerikleri, Tebliğde Yer Alan Bilgilerin Değerlendirilmesi ve Disiplinler Arası Farklılıklardan Kaynaklanan Problemler başlıklarında ele alınacaktır. Metinle ilgili tahlillerde, Râzî'nin ifadeleri tırnak içerisinde, yazarın cümleleri ise italik olarak ve tebliğde geçen sayfa numaraları verilerek aktarılacaktır.

I. Yöntem

Bilimsel bir çalışmada yöntem, kaynaklar ve sınırlandırma bilgilerini de içermesi beklenen Giriş bölümü, tebliğin konu ve amaçlarını yansıtmakta ise de sınırlandırmayı yeterli miktarda ele almamaktadır. Bu da tebliğin ulaşmayı amaçladığı sonucu muğlak hale getirmektedir. Mesela neden Râzî tefsirinin tercih edildiği, neden İbn Abbâs rivayetleriyle sınırlı tutulduğu ilmî gerekçelerle ortaya konulmalıdır. Aynı zamanda çalışmada takip edilen yöntem bilgisinin verilmemesi araştırmanın ulaştığı sonuçların sorgulanmasına yol açmaktadır.

Tebliğde İbn Abbâs rivayetlerinin Râzî tefsirinin önemli kaynaklarından biri olduğu ancak müellifin, onun *pek çok rivayetini tenkit ettiği* bilgisine yer verilmektedir (s.4). Bu noktada net bir sayı verilemese de en azından yaklaşık bir oran belirtilebilir ve Râzî'nin, İbn Abbâs'ın tefsir rivayetleri konusunda tenkit/kabule oranına işaret edilebilirdi. Bu bilgi sayesinde tenkitlerin istisna kabilinden mi olduğu, müellifin genel geçer uygulamasını mı gösterdiği ortaya konulabilecektir.

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, aligusen@istanbul.edu.tr, Orcid: https://orcid.org/0000-0002-8873-111X.

Metnin içeriğine yöntem açısından bakıldığında Sahâbe tefsininin erken dönemlerden itibaren önemine dikkat çekildiği ve onlardan aktarılan bilgilerin Kur'ân'ın anlaşılması noktasındaki ehemmiyeti merkeze konulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim tebliğde "*sahâbe tefsirinin sorgulanamaz ve mutlak olarak başvurulması gereken bir kaynak olduğu anlayışı*" (s.2) cümlesi merkeze alınmakta ve İbn Abbâs'tan gelen açıklamalar sadedinde değerlendirmeler yapılmaktadır. Sahâbe tefsirinin müfessirler arasındaki konumu ortaya konulurken –şaz da olsa- "*tefsirde bunun dışında herhangi bir bilgiye başvurulmaması gerektiğini iddia edebilmişlerdir*" cümlesi öne çıkarılmakta, Sahâbenin açıklamalarının tefsir açısından öncelikli olarak tercih edildiği vurgulanmaktadır. Bu genel kabulden sonra yazar amacını şu cümlelerle aktarmaktadır: "*Ancak onların tefsirde önceliğinin bulunması, onlardan nakledilen tefsir rivayetlerinin hiçbir şekilde tenkide açık olmadığı anlamına gelir mi**? Tefsirlere bakıldığında onların görüş ve rivayetlerinin her zaman bağlayıcı olduğu ve daima öncelenmesi gerektiği anlayışını** kritik etmeyi gerektiren bazı örneklerle karşılaşılır. Daha açıkçası sahâbeden gelen tefsir rivayetleri/görüşleri isnatlardaki problemlerin haricinde bizatihi metin tenkidi açısından tenkit edilebilmektedir. Bu durumda sahâbenin Kur'an'ı anlamamızda öncelikli bir konumda bulunması ve onların bilgisinin tabii-müşahede yollu olmasıyla onlardan gelen rivayetlerin/görüşlerin tefsirlerde tenkit edilebilmesi paradoksal bir görünüm arzeder. Zira bağlayıcı görülen bilgi tenkide tabi tutulmaz. Tenkide tabi tutuluyorsa o bilginin bağlayıcı olması ne demektir ve nasıl anlaşılması gerekir?*" (s.3) Metnin omurgası bu paragraf üzerine oturmakta ve tebliğ boyunca kurgulanan bilgiler buradaki sorular üzerinden inşa edilmektedir. Burada yöntemsel açıdan bakıldığında iki temel sorun gözükmektedir. Birincisi "Sahâbeden aktarılan bilgilerin metin açısından değerlendirilmiş olması", ikincisi ise "Sahâbe tefsir faaliyetlerinin mutlak bağlayıcı olması" ön kabulü üzerinden tartışmanın sürdürülmesidir.

Metin içerisinde "Sahâbe rivayetlerinin metin tenkidi açısından değerlendirilmiş olması" tekraren vurgulanmakta ise de bu bilgilerin isnad açısından değerlendirilme/mesi sorununa dikkat çekilmemiştir. Halbuki merkeze alınan bu sorun hakkında etraflıca değerlendirmelere yer verilmesi gerekirdi. Öte yandan yukarıda ifade edildiği üzere müfessirler arasında sahâbîlerden aktarılan görüşlerin tercih noktasında öne çıkarılması söz konusu olsa da mutlak sorgulanamaz olduğu gibi bir genel kabul bulunmamakta, hatta pek çok tefsirde gerek tenkit, gerekse (diğer sahabilerden aktarılan

görüşler çerçevesinde) tercihlerde bulunulması, mutlak bir bağlayıcılık kabulünün isabetli olmadığını ortaya koymaktadır.

Diğer bir yöntemsel sorun ise tefsir ilminde sahâbe tefsiri incelenirken hadis usulcülerinin sahâbe tefsiri anlayışlarının disiplinler arasındaki farklılıklara dikkat çekilmeden alınması ve buna binaen "Muhaddislerin Ref Anlayışlarının Belirsizleşmesi" şeklinde başlık atılmasıdır. Bilindiği üzere her bir ilim dalının sahip olduğu ilmî gelenekler, kendi içinde değerlendirilmeli ve vardıkları neticeler kendi sistematikleri açısından yorumlanmalıdır.

II. Başlıklar ve içerikleri

Tebliğ, giriş ve sonuç hariç 5 ana başlıktan oluşmakta olup ilk ikisi Râzî'nin tenkitleri ve gerekçelerine tahsis edilmiş gözükmektedir. Bu başlıklarda Râzî'nin tenkit ettiği İbn Abbâs rivayetleri incelense de bunların pek çoğunda başlıkların ikinci kısmı olan "gerekçeler"e işaret edilmemiştir.

"Tenkitlerin Bazılarının Zayıflığı ve Eleştiriye Açık Oluşu" başlığında ise yazar öncelikle Râzî'den önceki tefsirlerde İbn Abbâs'a yöneltilen tenkitlerle ilgili olarak Râzî'nin değerlendirmelerini, sonra müellifin bazı tenkitleri ile ilgili sonraki ulemanın görüşlerini, daha sonra da yine Râzî'nin eleştirdiği bazı görüşlerdeki yanlış olduğunu düşündüğü konuları zikretmiştir. Dolayısıyla yöntemsel açıdan değerlendirildiğinde başlık ile içerik arasında net bir uyum olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Zira buradaki tenkitten kimin tenkidi ve hangi tenkidin zayıf olduğu anlaşılamamakta olup sınırsız bir eleştiri alanı ortaya çıkmaktadır. Bir tebliğde bu kadar geniş bir alanın gündem edilmesi, ulaşılması hedeflenen başarıyı gölgelemek durumunda kalacaktır.

"Tenkitlerin Metin İçerikli Olması ve Sahâbe Tefsirinin Bağlayıcılığı" başlığında ise birbiri ile net bağlantısı olmayan iki temel konunun ele alındığı gözükmektedir. Birinci konu hakkında içerikte, "yukarıda aktarılan tenkitlerin genel olarak metin esaslı olduğunu" bir cümle ile belirtmekte olup metnin sübûtuna yönelik değerlendirmelerin olmadığı aktarılmıştır. Başlığın geri kalan kısmı ise sahâbenin tefsirinin ictihadî olup olmaması hakkında bazı alimlerin görüşlerinin aktarılması şeklinde kurgulamıştır. Burada temel amacın sahâbe kavillerinin bir bütün halinde (müşahede/iyân-re'y ayrımı yapmaksızın) tebliğin giriş başlığından itibaren

bağlayıcılık sorunu ile ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda mevcut başlığın "Sahâbe Tefsirinin Kaynakları ve Bağlayıcılığı" şeklinde atılması başlık-içerik uyumu açısından daha uygun gözükmektedir. Bununla birlikte bu konunun bir tebliğin alt başlığında işlenemeyecek kadar mufassal ve müstakil bir araştırma konusu olduğuna da dikkat çekmek gerekir.

"Hadis Usulcülerinin Sahâbe Tefsiri Hakkındaki Ref' Anlayışının Belirsizleşmesi" başlığı ise konuya başlamadan yazarın hükmünü belirtmekte ise de içerikte bunu destekleyecek yeterli delile yer verilmediğini belirtmek mümkündür.

III. Tebliğde Yer Alan Bilgilerin Değerlendirilmesi

Tebliğ konusu itibariyle önemli örneklere yer verse de bazı örneklerle alakalı yapılan değerlendirmelerin isabetli olmadığı görülmektedir. Bu sebeple aşağıda seçilen bazı örneklere ve kaynaklardaki karşılıklarına işaret edilecektir.

1. "İkinci görüşe göre ise ki bu, İbn Abbâs'tan nakledilir, âyette kastedilen kısaltma, namazların eda ediliş şekillerine getirilen bir hafifletmedir. Öyle ki savaşın şiddetlendiği durumlarda geçerli olacak bu hafifletmeye göre kişi rükû ve secde yerine ima ve işaretle namaz kılabilir. Namaz esnasında yürümek veya elbiseye kan sıçramış olduğu halde namaz kılmak da caizdir. Râzî İbn Abbâs'ın, bu görüşüne şöyle istidlalde bulunduğunu söyler: Namaz ima ve işaret yerine rükû ve secdesiyle birlikte, yani gerekli tüm şartlarıyla birlikte eda edilse bile bu durum düşmandan gelecek saldırı korkusunu yok etmez. Kısaltma emri, düşmanın saldırma ihtimaliyle gerekçelendirildiğinden dolayı İbn Abbâs namazın gerektiği gibi kılınmasının bu korkuyu bertaraf edemeyeceğini ve bunun da emrin gerekçesiyle uyumlu olamayacağını düşünür. *Ancak bu görüşü zayıf addeden Râzî, kişinin, namazını düşmana hisettirmeden rukû ve secdesiyle birlikte de kılabileceğini, taki namazı 4 rekâta çıkararak uzatırsa bu korkunun artacağını söyler*." (s.5)

Yazarın açıklamasına göre Râzî'nin buradaki değerlendirmesi sadece içerik olarak yapılmış izlenimi verse de hemen peşinde bir başka hadisten delil getirerek kasr'ın rekât sayısında azaltma anlamına geldiğine işaret eder. Râzî ayrıca kasr kelimesinin kelime

anlamı üzerinden giderek namazda gerçekleştirilecek yürüme vb. faaliyetlerin namaza ekleme anlamına geleceğini, halbuki kasr kelimesinde bu anlamın olmadığını etimolojik açıdan vurgulamaktadır.[1] Dolayısıyla Râzî, İbn Abbâs'ın ictihadını sadece zayıf bir yorum olması sebebiyle değil, başka rivayetlere ve lafzî delillere dayanarak tenkit etmiştir. Diğer bir ifadeyle tenkidden ziyade bir tercih söz konusudur.

2. "يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ" (5/67) âyeti bağlamında on tane sebeb-i nüzûl rivayeti nakleder. Râvileri İbn Abbâs, el-Berâ b. Âzib ve Muhammed el-Bâkır olduğunu söylediği onuncu rivayete göre bu âyet Hz. Ali'nin fazileti hakkında nâzil olmuştur. Buna göre âyet inince Hz. Peygamber Hz. Ali'nin elinden tutmuş ve şöyle demiştir: "Ben kimin efendisiysem Ali de onun efendisidir. Allahım! Kim ona dost olursa sen de onun dostu ol! Kim de ondan yüz çevirirse sen de ondan yüz çevir!" (s.5) … Râzî bununla birlikte diğer tüm rivayerlerin ifade ettiği anlamların haricinde âyeti siyak ve sibaka göre yorumlayarak şöyle der: "Bil ki bu rivayetler her ne kadar fazla olsa da âyetin manasını, Allah'ın Hz. Peygamber'i Yahudi ve Hristiyanların tuzaklarından koruyacağına ve onlara aldırış etmeden açıkça tebliğ yapması gerektiğine hamletmek daha uygundur. Çünkü bu âyetin önce ve sonrasındaki birçok âyet Yahudi ve Hıristiyanlardan bahsettiğinden dolayı aradaki bu tek âyeti öncesine ve sonrasına yabancı bir manaya hamletmek mümkün değildir."

"*Rivayet farklı sahâbîlerden aktarılsa bile burada dikkatimizi çeken önemli bir husus rivayetin sebeb-i nüzûl formunda aktarılması ve Râzî'nin âyeti bu tür bir rivayetin gösterdiği şekilde yorumlamamasıdır.*" (s.6)

Öncelikli olarak, gerek *Mefâtîhu'l-gayb*'de [2] gerekse olayın anlatıldığı hadis kaynaklarında ilgili rivayetin klasik sebeb-i nüzül kalıplarından biri ile nakledilmediğine dikkat çekmek gerekmektedir. Zira tefsirlerdeki klasik sebeb-i nüzûl formlarına bakıldığı zaman, genellikle sahabî râvî tarafından "ayet falanca konu üzerine nazil oldu" kalıbı veya bir olay zikredildikten sonra "bunun üzerine

[1] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 11/200.

[2] Râzî bu olayı "Ayet Hz. Ali'nin fazileti hakkında nazil oldu" başlığında değerlendirirken yukarıda saydığı 10 maddeden biri olarak bu rivayete de yer vermiş ve ilgili kalıbı kendisi tercih etmiş, hadis metnini aktarırken ayet indikten sonra Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin elini tutması aktarılmıştır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, 12/401.

ayet/sure indi" cümleleri kullanıldığı görülür. Halbuki bu olayda ayet indikten sonra Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin elini tutması söz konusu edilmektedir. Bilakis Hz. Peygamber'in ayetle istişhadı olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Râzî bu rivayeti değil, rivayeti ile sebeb-i nüzûl ilişkisini tenkit etmektedir. Yani buradaki mesele rivayetin kendisine değil sebep ile bağlantısı üzerinedir. Diğer bir ifadeyle Râzî'nin yaptığı, tefsirde genel bir kabul olarak sebeb-i nüzul ile siyak arasında kalındığında siyakı tercih etmektir.[3] Nitekim diğer sahabilerden gelen rivayetlerde de daha çok Hz. Peygamber'in müslümanlar arasındaki konumunu zikrettikten sonra Hz. Ali'nin de Hz. Peygamber'in dostu olduğu şeklinde aktarılan ve Gadîr-i Hum'da gerçekleştiği belirtilen rivayet olarak aktarılmaktadır.

Ayrıca konunun daha iyi anlaşılabilmesi adına bu tür rivayet esaslı durumlarda tefsir kaynakları yanında hadis eserlerinde de başvurulsa rivayetin yaygınlığı ve bağlamı daha rahat tespit edilebilir ve İbn Abbâs dışında diğer sahabilerin rivayetleri de görülebilirdi. Mesela ilgili rivayet Hz. Ali[4], Berâ b. Âzib[5], Zeyd b. Erkam[6], Büreyde el-Eslemî[7] gibi sahabilerin müsnedine yer almakta olup bağlam bilgisine daha rahat ulaşılabilmektedir.

3. "وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوا اِلَّا اِيَّاهُ" (17/23) âyetinde geçen ve-kazâ kelimesini açıklarken İbn Abbâs'tan şunu nakleder: "Âyette ve-kazâ yerine esasen ve-vassâ kelimesi vardı. Buradaki iki vâv'dan biri sâd harfi ile birleşince kelime ve-kazâ şeklinde okunur oldu." Râzî, İbn Abbâs'ın bu açıklamasına şöyle devam ettiğini söyler: "Eğer âyet kazâ ile başlamış olsaydı, kimse Allah'ın bu hükmüne karşı çıkamazdı. Çünkü Allah'ın hükmünün aksine davranmak mümkün değildir." Râzî bu görüşü de aynı gerekçeyle reddeder: "Bil ki bu uzak bir yorumdur. Çünkü bu, Kur'an'a tağyîr ve tahrif bulaştığı iddiasının yolunu açar. Bu görüşe cevaz verirsek Kur'an'ın

[3] Sebeb-i nüzülün bağlayıcılığı ve tefsire etkisi konusunda bkz. Muhammed İsa Yüksek, "Tefsirde Sebeb-i Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/34 (30 Aralık 2018), 408-435; Abdurrahman Ensari, Sebeb-i Nüzûlün Tefsire Etkisi –Bakara Sûresi Örneği-, (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017), 375-385.

[4] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2/71.

[5] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 30/430; Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, Sünen, thk. 'Imâdu't-Tayyâr vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010), "Mukaddime", 15.

[6] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 32/29; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmiʿü'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Menakıb", 20.

[7] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 38/32.

korunmuşluğu ortadan kalkar ve bu görüş onu hüccet olmaktan çıkarır ki bunun da dine büyük bir saldırı olduğu hususunda şüphe yoktur." (s.8)

Râzî'nin burada yaptığı tenkit bir yönüyle, Kur'an'ın yazılışı ve okunuşu hususunda tevatürün bulunmasıyla ilgilidir. ***Bu tevatüre aykırı bilgi içeren rivayetler sahih de olsa tevatür derecesinde bulunmadıklarından dolayı reddedilir.*** *Râzî tefsirinde esasen birçok sahih rivayeti dikkate alarak tefsir sürecini işletir. Ancak mezkûr rivayetlerin içeriği, Kur'an'ın tahrif ve tebdile maruz kaldığı gibi bir iddianın kapısını aralacağından dolayı kabule şayan görülmez.* (s.8)

Metindeki bu cümleler, tevatüre karşı mutlak sahih metin kabul edildiği ön kabulü üzerinden kurulmuş gözükmektedir. Halbuki metinde sıhhat veya zayıflığa yönelik herhangi bir ifade yer almamaktadır. Bu durumda cümlenin anlamlı olabilmesi için Râzî'nin İbn Abbâs'ı mı, rivayetin sübutunu mu reddettiği ortaya konulmalıdır. Bu da tefsirde sübut sorununu tartışmayı zorunlu kılacaktır. Bu cümlelerde rivayetlerin sahîh olduğuna işaret edilse idi iddianın temeli sağlam zemine oturabilirdi. Rivayetin sıhhat değerlendirmesi yapılmadan bu cümlenin yazılması Râzî'nin metinlerinden hareketle zihin okuması yapma anlamı taşıyacaktır. Ayrıca bu görüşün Kur'ân ve din hususunda büyük bir probleme yol açacağı ve kabul edilemez olduğunu söylerken İbn Abbâs'ın bunu söylemiş olamayacağını da vurgulamaktadır. Zira Kur'ân'ın tevatürlüğünü ortadan kaldıran sahih rivayet ne demektir? eğer sadece naklin (senedin) sıhhatinden bahsediliyorsa bu İbn Abbâs'ın Kur'ân'ın tevatürlüğüne halel getirmekten çekinmeyen biri olduğu iddiasına kapı açacaktır.

4. "Yine Râzî "وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَۚ" (2/255) âyeti bağlamında kürsî'nin ne olduğuna dair rivayetlere yer verirken İbn Abbâs'tan şu rivayeti nakleder: "Kürsî, Allah'ın iki ayağını bastığı yerdir." Râzî bu rivayet bağlamında şunu söyler: "Allah Teâlâ uzuv ve organlara sahip olmaktan münezzehtir." (s.9)

   Zira Râzî'ye göre Allah'ın cisim olup olmadığı konusunda sem'i deliller bağlayıcı olmayıp teâruz halindedir. Bu sebeple kesinlik içeren aklî delillere başvurulmalıdır ki bu tür deliller de Allah'ın cisim olmadığını ispat eder. (s.9)

İlgili metinde yazar Râzî'nin tenkidinin, aklî delillerden hareketle İbn Abbâs'a yönelik olduğunu ihsâs ettirmekte ise de

aslında müellif bu cümlenin İbn Abbâs'a aidiyetini uzak ihtimal olarak görmektedir. Diğer bir ifadeyle metnin sübûtunu şüpheli görmektedir.[8]

Ayrıca Râzî kademeyn ifadesinin Allah'a organ isnat etmek anlamına gelemeyeceğini söylüyor. Nitekim Kur'ân başta olmak üzere sem'î deliller Allah'a organ isnad edilemeyeceğini gösterir. Dolayısıyla tearuzun ortaya çıktığı bu ifadelerin tevil edilmesi gerekir. Râzînin burada rivayetle ilgili iki ihtimalden söz ettiği görülüyor. Birincisi, bu rivayeti reddetmektir. Buradaki reddin gerekçesinin yine nasslarda bulunduğu göz ardı edilmemelidir. Ayrıca ortada bir tearuz varsa (Allah'ın hiçbir şeye benzemediği ve organa sahip olduğu) ilk önce delillerin bilgi değerine bakılır. Mütevatir olan delilin bilgi derecesi bakımından ön planda olduğu ortadadır. Dolayısıyla mütevatir bir nass ile ahad bir haber arasında zaten tearuz olamaz. Ahad haber mütevatirin manasına hamledilir. Bunun yanında Matüridi-Eşari ekoller tarafından Allah'a organ isnad edilen nasslarda tevil gereklidir ve hadisteki ifade de hamle-tevile müsaittir. Neticede Râzî rivayetin sahih olma ihtimalini göz önünde bulundurarak alternatif bir çözüm metodundan bahsetmektedir.

IV. Disiplinler Arası Farklılıklardan Kaynaklanan Problemler

İslâmî ilimlerle ilgilenen herkesin bildiği gibi her ilim dalının kendine göre bir geleneği ve metodolojisi mevcut olup bir alanda görüş belirtmek için o ilim dalının terimlerine ve kaynaklarına vâkıf olmak gerekmektedir. Aksi halde ortak terimlerden hareketle eksik veya yanlış çıkarımlar yapmak durumunda kalınacaktır. Tebliğde de hadis usulcülerine yönelik başlıkta, benzeri durumlar görülmektedir. Aşağıda buna dair bazı örneklere yer verilecektir.

1. "*Öncelikle ifade edilmelidir ki bazı hadis usucüleri sahâbe tefsirinin bağlayıcılığı hususunda merfû terimini kullanırlar. Bu terimle, rivayetin senedinin Hz. Peygamber'e dayanması kastedilir.*" (s.18) Hadis ilmi açısından bir rivayetin bağlayıcılığı ile senedin müntehası farklı konulardır. Hadis kaynaklarında merfu olduğu halde nesh, tahsis, kişiye özel durumlar veya isnadındaki problemlerden dolayı hükmen bağlayıcı olmayan pek çok konu bulunmaktadır.

[8] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, 7/13.

Dolayısıyla rivayetin merfu olması zorunlu olarak bağlayıcı olmasın.

2. Yukarıdaki cümlede kullanılan Sahâbe tefsirinin (tamamının) merfu kabul edilmesi de hadis alimlerinin kabul ettiği bir kullanım değildir. Metnin devamında örnekleri zikredilen Hâkim en-Nîsâbûrî ve İbn Hacer'den aktarılan alıntılarda da ifade edildiği gibi merfu kabul edilen metinler sebeb-i nüzûl ve ictihadla bilinemeyecek "mugayyebât" gibi konulardır.[9] Hatta yazarın da belirttiği gibi gaybî gibi gözüken bazı örneklerin bile mevkuf olduğuna özel olarak işaret edilmiştir. Buna rağmen Sahâbe tefsirine (mutlak olarak) merfu demek isabetli gözükmemektedir.
3. İbn Hacer'in İbnü's-Salah üzerine yazdığı Nüket de tebliğde "şerh" olarak isimlendirilmiştir. (s.19) Bilindiği üzere nüket, müstakil bir tür olup bir müellifin belirli konularda bir başka yazara yönelik değerlendirmelerini ele almaktadır.[10]
4. *İbn Hacer'in ve diğer usulcülerin benimsediği bu yaklaşım, yukarıda yer verdiğimiz üzere Râzî'nin tenkit ettiği bazı örneklerle uyum sağlamaz. Sözgelimi kebâir meselesiyle ilgili olarak İbn Abbâs'ın görüşünü Râzî'nin tenkit etmesi, mezkûr görüşün İbn Abbâs'ın kendi ictihadı olmasına dayalıdır. Zira bu tenkitte rivayetin ifade ettiği anlamın, Râzî'ye göre bazı âyetler ve nebevi hadislerle uyum sağlamaması söz konusuydu. Bu durum, İbn Abbâs'ın ictihada açık olmayan hususlarda da yorum yaptığını gösterir. Zira neyin günah olup olmadığı dinde belli olsa da hangi günahların büyük hangi günahların küçük olduğu da ictihatla tespit edilemez.* (s.20) Kebâir konusunda yazarın Râzî'den aktardığı metinde İbn Abbâs'ın ictihadla bu sonuca ulaştığı gayet açıktır. Nitekim İbn Abbâs'ın diğer ayetlerden hareketle bu hükme ulaştığı anlaşılmaktadır. Hadis usulü eserlerinde Ebû Hureyre'den aktarılan ve mevkuf olduğu vurgulanan örnekle[11] birebir uyum söz konusudur.
5. Hadis ilminde tefsir rivayetlerinin bir kısmının merfu olarak adlandırılması yanında hadisçilerin rivayetin sübûtu

[9] Muhammed b. Abdillah Hâkim en-Nisâbûrî, Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs, thk. Muazzam Huseyn (Beyrut: Dâru İhyai'l-'Ulûm, 1998), 59.

[10] Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 248.

[11] Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Taḳrîbi'n-Nevevî, thk. Muhammed Avvâme (Medine: Darü'l-Minhâc, 2016), 2/122.

konusunu da gündemde tuttuklarını bilmek gerekmektedir. Yani muhaddislerin kendi şartları çerçevesinde bir hadisin isnadı yoksa asla güvenilir kabul edilmemekte, tefsir kaynaklarında ise bu tür bir kaynak kontrolü genel olarak yapılmamaktadır. Bu sebeple muhaddislerin merfu hükmü verdikleri sahâbe görüşlerinin asgari düzeyde güvenilirlik düzeyine sahip oldukları bilinmelidir. Bu sebeple muhaddislerin hükümlerini, iç disiplinleri içinde yorumlamak isabetli olacaktır.

Değerlendirme

Tebliğin geneli dikkate alındığında Râzî'nin eserinde İbn Abbâs'tan aktarılan görüşlere yönelik tenkidlerinin ele alındığı görülmektedir. Tebliğ boyunca Râzî'nin İbn Abbâs'a yönelik tenkitlerinin aslında bir örnek sahabî üzerinden sahâbe tefsirinin bağlayıcılığı üzerine olduğu anlaşılmaktadır. Ancak çok geniş bir alana tekabül eden bu konu tefsir bilgilerinin sübûtu, tenkitlerin içeriklerinin hangi alana yönelik olduğu dikkate alınmaksızın net bir sonuca ulaştırmayacaktır. Öte yandan Râzî'nin İbn Abbâs'a yönelik tenkitlerinin eserin bütünü içindeki İbn Abbâs'ın görüşlerini kabul oranına dikkat edilmesi müellifin bakış açısını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Ayrıca metin içerisinde sübût konusunda haberlerin taksimatı konusunda herhangi bir değerlendirme yapılmaksızın toplu değerlendirmelerde âhad haber=zannî bilgi vurgusu metin-sonuç açısından sistematik uyumsuzluğa işaret etmektedir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. Müsned. thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Aydınlı, Abdullah. Hadis Istılahları Sözlüğü. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Ensari, Abdurrahman. Sebeb-i Nüzûlün Tefsire Etkisi –Bakara Sûresi Örneği-, İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017.

Fahreddin er-Râzî. Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.

Hâkim en-Nisâbûrî, Muhammed b. Abdillah. Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs. thk. Muazzam Huseyn. Beyrut: Dâru İhyai'l-'Ulûm, 1998.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. Sünen. thk. ‘Imâdu’t-Tayyâr vd. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2010.

Suyûtî, Ebü’l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. Tedrîbü’r-râvî fi şerhi Taḳrîbi’n-Nevevî. thk. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Medine: Darü’l-Minhâc, 2016.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-. el-Câmiʿü’l-kebîr. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1998.

Yüksek, Muhammed İsa. “Tefsirde Sebeb-i Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi”. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/34 (30 Aralık 2018), 407-438. https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.496029

YEDİNCİ BÖLÜM
TEFSÎRDE TÂBİÛN KUŞAĞININ ÖNEMİ (SAÎD B. CÜBEYR ÖZELİNDE)

PROF. DR. ALİ AKPINAR*

Giriş

Tefsîr ilminde, Tercümânü'l-Kur'ân olarak bilinen Abdullâh b. Abbâs'ın önemli bir yeri vardır. İbn Abbâs, sahabe içerisinde o seçkin yerini alırken, onun baş talebesi Said b. Cübeyr de tâbiûnun önde gelen isimlerinden biridir.

Tâbiûnun tefsîrde göz ardı edilemez yeri, bir kısım ilim erbabını, bu döneme ait müstakil çalışmalar yapmaya sevketmiştir. İstenilen düzeyde olmasa da bu konuda hayli eser yazılmıştır. Araştırmamızın konusu olan Said b. Cübeyr hakkında yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır:

1. Muhammed Eyyub, *Merviyyâtü Saîd b. Cübeyr fi't-Tefsîr,* 1402 senesinde, Medine İslâm Üniversitesinde yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış, Fatihâ suresinden Tevbe suresinin sonuna kadar Saîd'e ait tefsir rivâyetlerinin derlendiği 464 sayfalık bir çalışmadır. *Merviyyâtü Saîd b. Cübeyr fi't-Tefsîr*: Yine aynı yazar tarafından, 1408 yılında aynı üniversitede, bu sefer doktora tezi olarak hazırlanmış ve Yûnus sûresinden Kur'ân'ın sonuna kadar Saîd'in tefsirlerinin derlendiği 1267 sayfalık bir çalışmadır. Tezin 222 sayfası fihristlerden oluşmaktadır. İki çalışmada Saîd'e ait 1596 rivâyete yer verilmiştir.

2. Ali b. Hüseyin Sevâdî, *Saîd b. Cübeyr ve Fıkhuhû:* Riyâd İslâm Üniversitesi Fıkıh bölümünde Riyâd İslâm Üniversitesinde 1985'te hazırlanmış 809 sayfalık bir çalışmadır.

3. Muhammed b. Abdillah, *Fıkhu Saîd b. Cübeyr fi'l-Ibâdât:* Riyâd İslâm Üniversitesinde 1406 senesinde hazırlanmış 1450 sayfalık doktora tezidir.

4. Müftî, Muhammed b. Muhtâr, "*Müdevvenetü Sâid b. Cübeyr*", *el-Belkâ' li'l-Buhûs ve'd-Dirâse,* Câmiatü Ummân, 2003, X/2, s. 99-122 sayfalarında yayınlanmış bir makaledir.

* Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, lakpinar1@gmail.com Orcid: 0000-0001-5188-3884.

5. Haydar Takıyyü'l-Allâk, *el-Menhecü't-Tefsîrî Inde Saîd b. Cübeyr,* Câmiatü Vâsıt Külliyetü't-Terbiye mecmuası XI. Sayı, 48-61. sayfalarında yayınlanmış sayfalık bir makaledir.

6. İsmaîl Mahlef Hudayr ez-Zeydî, *el-İmâm Saîd b. Cübeyr ve Cühûduh fî Tibyâni Mübhemâti'l-Kur'ân,* el-Câmiatü'l-Irakıyye Külliyetü'l-Âdâb, VII, 526-553 sayfalarında yayınlanmış sayfalık bir makaledir.

7. Ali Akpınar, *Saîd b. Cübeyr ve Tefsîr İlmindeki Yeri,* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde 1993 de hazırlanmış doktora tezidir.

I. Sahâbe Döneminde Tefsîr

İnsanlar tarafından anlaşılsın, tanınsın, bilinsin ve pratiğe dökülsün diye, apaçık bir kitap olarak indirilen Kur'ân-ı Kerîm'i en güzel bir şekilde ve bütünüyle anlayan şüphesiz ki Peygamberimizdir. Allâh'ın kitapları içerisinde her tarafı aşikâr olarak okunabilen [1] ve tahrif edilmekten bizzat Allâh tarafından korunmuş yegâne kitâp olan [2] Kur'ân-ı Kerîm'i insanlara anlatma/tanıtma görevini de herkesten evvel Peygamberimiz üstlenmiştir.[3] Peygamberin rehberliğinde yetişmiş olan sahâbe nesli de Allâh'ın kelâmını anlayabilmek için ellerinden gelen gayreti göstermişlerdir. Ne var ki, Kur'ân'ı anlama konusunda sahâbenin hepsi eşit seviyede değildi. Onların akıl, dil, kültür, peygambere yakın olma, ilim ile ilgili konularda farklı konumlarda oluşu, Kur'ân'ı anlama konusunda da farklı seviyelerde olmalarına sebep olmuştur. Mesrûk b. el-Ecdâ'nın (v.63) dediği gibi, *Kur'ân'a muttalî olma konusunda onlardan kimi bir kişiyi, kimi iki kişiyi, kimi on kişiyi, kimi yüz kişiyi, kimi de tüm insanlığı sulayıp kandırabilecek nehirler ve deryâlar mesabesindeydiler*.[4]

Sahâbe, Kur'ân'ı ya bizzat Kur'ân'a müracaat ederek ya peygamberimize baş vurarak ya kendi içtihâd ve istinbat güçleri ile yahut da ehl-i kitâbdan kendilerine ulaşan rivâyetlerle anlamaya ve tefsir etmeye çalışıyorlardı. [5] Bu kaynaklara dayanan sahâbenin Kur'ân tefsîri, Peygamberimizin doğrudan yahut başka bir sahâbî

[1] Saîd b. Cübeyr'in bu sözü için bkz. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr,* (Beyrut, 1984), VIII, 95.
[2] Hicr, 15/9.
[3] Nahl, 16/44
[4] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn,* (Kâhire, 1989), I, 38.
[5] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn,* I, 40; İsmâîl Cerrahoğlu, *Tefsîr Târihi,* (Ankara, 1988), I, 69-71.

aracılığı ile işittikleri açıklamalara, nüzûl sebeplerinden şâhit olduklarına, hepsinin olmasa bile ilimde önde gelenlerin reylerine münhasır kalıyordu. Onların Kur'ân tefsîri, düzenli bir şekilde baştan sona Kur'ân'ın bütün tefsîri değil; anlaşılması zor olan kapalı lafızların açıklanması şeklindeydi. Onlar, bu tefsîrlerinde kısa ve özlü açıklamalarla yetiniyorlar ve detaya inmiyorlardı. Bu özellik de Allâh'ın âyetteki kastının, birtakım ayrıntıların içerisinde kaybolup gitmesine yol açmıyordu. Diğer konularda olduğu gibi, Kur'ân tefsîri konusunda da aralarındaki ihtilaf yok denecek kadar azdı. Onların yaptıkları bazı farklı açıklamalar, temelde birbirinin aynı olan nüanslardan ibaretti. Onların devrinde tefsîr ilmi, hadis ilminin bir parçası olarak mütalaa edilmekte ve diğer şer'î ilimlerle içiçe ele alınmaktaydı. Sahâbenin bazılarının tefsîre ait yazılı sahifeleri olsa bile, bu dönemde tefsîr tedvîn edilmemiş, kitaplaşmamış bir haldeydi.[6]

Kur'ân çağının yıldızları olan sahâbenin yaptığı tefsîre âlimlerimiz gereken değeri vermişler ve sahâbe tefsîri, daha sonraki dönemlerde yapılan tefsîrlerin ilk müracaat kaynaklarından olmuştur. Nüzûl sebebi ile ilgili olarak onlardan gelen ve kendisinde rey/ictihad ihtimali bulunmayan sahâbe tefsîrleri *merfu' haber*[7] hükmünde sayılmış ve reddinin mümkün olmayacağı belirtilmiştir. Kendisinde rey ihtimali bulunan sahâbe tefsîr rivâyetleri ise *mevkûf haber*[8] hükmünde kabul edilmiş ve onlardan da istifâde edilebileceği beyan edilmiştir.[9]

Kendisinden en fazla tefsîr rivâyetlerinde bulunulmuş olan sahâbenin başında ise şu dört isim gelmekteydi: *Abdullâh b. Abbâs (v.68), Abdullâh b. Mes'ûd (v.32), Alî b. Ebî Tâlib (v.40), Übey b. Ka'b* (v.19).[10] Bunlardan İbn Abbâs, İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b, tâbiûn döneminde varlığını gösteren üç tefsîr medresesinin kurucuları sayılmışlardır.

Saîd b. Cübeyr'in yaşadığı bölgelerde kurulan Mekke ve Irâk medresesi kurucuları olan İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd'un,

---

[6] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 97-98; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhıs fi Ulûmi'l-Kur'ân,* (Beyrût, 1987), 336-337.

[7] Hz. Peygambere isnat edilen bütün hadislere merfû' haber adı verilmiştir. Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadîs Istılahları,* (Ankara: İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 217.

[8] Hz. Peygambere ulaşmadan sahâbeden rivâyet edilen haberlere mevkûf haber denmiştir. Bkz. Koçyiğit, *Hadîs Istılahları,* 224.

[9] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 94-96.

[10] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 65.

müfessirimize yansıyan yönleri ile, tefsîrlerin özelliklerini şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Her ikisi de Peygamberimizin takdirine mazhar olmuş seçkin bir ilmî kişiliğe sahiptiler. İlimde otoriter olabilmek için gerekli zekâ, gayret, zaman ve ortam gibi şartların en iyisi onlarda bulunmaktaydı.

2. Onlar, âyetleri tefsîr ederlerken, Kur'ân, sünnet ve kendi ictihâdları dışında Arap şiirine ve ehl-i kitâbın haberlerine başvurmuşlardır. Özellikle İbn Mes'ûd'un Irâk medresesi, bulunduğu yerde hadîs ehlinin az olması ve yoğun siyâsî çalkantıların yol açtığı yeni meselelerin çok fazla olması gibi sebeplerden dolayı diğer iki medreseden daha fazla rey ve kıyâsa önem vermiştir.

3. Onlar, âyetleri genellikle dinî, lügavî yönden izâh etmişler. Yeri geldikçe kıraat farklarına dikkat çekmişler, fıkhî açıklamalarda bulunmuşlardır. Onların tefsirleri baştan sona Kur'ân tefsîri değil, ihtiyaç hissedilen, sorulan yerlerin tefsiri idi.

4. Her iki sahâbî de müteşâbih âyetler hakkında te'vîl yolunu kabul etmiş, Kur'ân müşkillerinin çözümü konusunda zaman zaman ilginç açıklamalarda bulunmuşlardır. Mekke medresesi kurucusu ve müfessirimizin baş hocası olan İbn Abbâs, Kur'ân'da yabancı (a'cemî) kelimelerin bulunduğunu kabul eden ve mukattaa harflerini tefsîr edenlerdendir.

5. Her ikisi de siyâsî hâdiselere karışmış ve bu konuda aktif rol almışlardır. Siyâsete çok fazla meyilli olmayan İbn Abbâs, küçük yaşta olduğu halde halîfe Hz. Ömer'in istişâre meclislerinde bulunmuş, Mısır (h.18-21), Kuzey Afrika (h.27) Curcân ve Taberistân (h.30) seferlerine katılmış, Cemel ve Sıffîn savaşlarında Hz. Alî'nin yanında yer almış (h.36-37), Hz. Osmân muhâsara edildiğinde onun hac emri olmuş, Hz. Alî'nin ricası üzerine kısa bir müddet Basra emirliğinde bulunmuştur (h.36).[11]

6. Bedir'de Ümmetin Firavunu Ebû Cehil'in başını kesme şerefine eren İbn Mes'ûd ise Ridde hadiselerinde halîfe Ebûbekir tarafından, Medîne savunması için görevlendirilmiş, Yermûk harbine katılmış, Hz. Ömer devrinde Kûfe'de kâdılık ve Beytülmal memurluğu yapmış, Hz. Osmân zamanında yeniden Kûfe kâdılığına tayin edilmiştir.[12]

[11] Bkz. Celalüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Mısır, 1978), II, 240; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 67; Cerrahoğlu, *Tefsîr Târihi*, I, 103-104; Abdullâh Muhammed es-Selkînî, *Habru'l-ümme Abdullâh b. Abbâs ve medresetühü fi't-tefsîr,* (Beyrût,1986), 18-44.

[12] Hüseyin Küçükkalay, *Abdullâh b. Mes'ûd ve Tefsîr İlmindeki Yeri,* (Konya, 1971), 5-30; Cerrahoğlu, *Tefsîr Târihi,* I, 90-93.

7. Her iki sahâbîden de tefsîre dair pek çok rivâyet sadır olmuştur. Bunlar içerisinde sahîh olanlar olduğu gibi, zayıf ve hatta mevzû' olanlar bile vardır.[13]

Bu iki tefsîr ekolünün kurucusu sahâbî tefsîrinin temel özellikleri, büyük ölçüde bu yazıda tanıtacağımız Saîd b. Cübeyr'e yansımıştır.

II. Tâbiûn Devrinde Tefsîr

"*İnsanların en hayırlısı, benim çağdaşlarım olanlar (sahâbî), sonra onlardan sonra gelenler (tâbî), sonra da onları takip edenler (tebeu't-tâbîîn)dir*"[14] hadisinden de anlaşılacağı üzere sahâbeden sonra en hayırlı nesil olarak vasıflandırılan tâbîler, ilim, irfân, ihlâs, amel, İslâm'ı doğru anlama, Kur'ân'ı tanıma bakımından da üstün ve hayırlı kimselerdi. Sahâbenin irşadlarıyla yetişen tâbiûn nesli de sahâbe gibi Kur'ân ve sünnet konusunda hassasiyet sahibi olan kimselerdi. Yani onların hayatında da en önemli ve öncelikli iki değer, Kur'ân ve Sünnetti. Onlar Kur'ân ve sünneti en güzel bir şekilde tanıyarak kendi hayatlarına ve içerisinde bulundukları cemiyetin hayatına yön vermeye çalışıyorlardı. Bunun için de Kur'ân ve sünneti doğru bir şekilde tanıyıp tanıtmak onların temel görevi olmuştu.

İlim, amel gibi konularda farklı seviyelerde olan sahâbe, tâbiûn döneminde, fetihlerle genişleyen İslâm topraklarının dört bir yanına dağılmış vaziyette idiler. Kimi yerlerde pek çok sahâbîye birden rastlanırken, kimi yerlerdeki sahâbenin sayısı sınırlıydı. Bazı beldelerde ilim yönü ağır olan sahâbîler bulunurken, bazı yerlerde de Allâh Rasûlü ile çok az bir müddet beraber olmuş, cihâd yönü veya ticâret yönü ağır basan sahâbîler vardı. İslâm Devleti, asr-ı saadet ve râşid halîfeler dönemine nazaran, sosyal, ekonomik ve siyâsi pek çok yönden mesafeler katetmiş, çok değişik evreler geçirmişti. İlk dönemlerde görülmeyen siyâsî ve sosyal çalkantılar gündeme gelmiş, fetihlerle elde edilen ganimetler sayesinde maddi bir refaha erişilmiş, çile ve yokluklarla dolu dönem gerilerde kalmıştı. Sınırları genişleyen devletin tebası hızla çoğalmış, Arap olmayan değişik din ve kültüre sahip insanlar müslüman olarak İslâm devletinin vatandaşı olmuştu.

[13] Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 71-83; Muhammed Fâzıl İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlühü,* (Tunus, 1966), 15-20; Cerrahoğlu, *Tefsîr Târihi*, I, 105-112; Küçükkalay, *Abdullâh b. Mes'ûd*, 140-190.

[14] Buhârî, Şehâdât 9, Fezâilü Ashâbi'n-Nebî 1, Rikâk 7, Eymân 10, 27; Tirmîzî, Fiten 45, Şehadât 4, Menâkıb 56; İbn Mâce, Ahkâm 27; Ahmed b. Hanbel, I, 378, 417, 434, 438, 442, II, 228, 410, 479, IV, 267.

Değişik din ve kültürlerden gelmiş olan bu insanlar, oldukça farklı bir toplum yapısı oluşturmaktaydılar. Bu insanlarla beraber pek çok problem de İslâmî çözüm için, yetkin ilim adamlarını bekliyordu.

Arap asıllı olan müslümanların çoğu idârî, askerî ve ticârî işlerle meşgul olurken, Arap olmayan insanların çoğu da ilmî çalışmalara yönelmiş durumdaydılar. Herhangi bir yerde bulunan bir sahâbenin hizmetinde ve onun çevresinde bulunan insanlar da çoğu zaman, o sahâbenin öncelikle meşgul olduğu sahaya yöneliyorlardı. Ticâretle meşgul olan sahâbenin mevlâsı da daha çok ticâretle meşgul olurken, ilimle meşgul olan sahâbenin mevlâsı da daha çok ilimle uğraşıyordu.

Tâbiûn döneminde ilim, Kur'ân'ın hıfz ve tefsîri, hadislerin metin ve isnadlarının tespitinden ibaretti. Rivâyetler alınırken, henüz hadis ilminde önemli bir yer tutan cerh ve ta'dil kaideleri tam olarak tespit olunmadığından, rivâyetler cerh ve ta'dîle tabi tutulmuyordu. Bu yüzden Garânik hadisesi gibi asılsız yahut İslâm dışı kültürlerden sızma bazı garib rivâyetler tefsîr ve târih kitaplarının arasına girmeyi başarabilmişti. O kadar ki, bu durum, sonraki bazı âlimleri; "*Üç şeyin aslı yoktur: Bunlar tefsîr, melâhim (fitne haberleri) ve meğâzî (savaş ve kahramanlık haberleri)dir*" [15] demeye götürmüştür. Zikredilen bu durumlar tâbiûn dönemi tefsîrine de etki etmişti. Kur'ân-ı Kerîm'in tefsîri konusunda tâbiûn, en başta sahâbeden aldıkları ve onlardan işittikleri rivâyetlere baş vuruyorlardı. Ne var ki Kur'ân'ın bütününün tefsîri konusunda kendilerine sahâbeden ulaşan rivâyetler sınırlıydı. Bir tâbî, kendi döneminde hayatta olan bütün sahâbîlere ulaşamıyor, onların hepsinden istifade edemiyordu. Ancak bulunduğu bölgedeki sahâbîlerle teşrik-i mesâide bulunuyordu. Sonuçta, o sahâbînin meşhûr ve ma'rûf olduğu alanlarda yetişiyordu. Gerçi o dönemde ilim uğruna uzun ve meşakkatli seyahatlerde (rihle) bulunan ve çok sayıda ve değişik kapasitelerdeki sahâbîlere ulaşıp onlardan ilim tahsîl edenlerin sayısı da az değildi. Fakat bir sahâbî, öncelikle bulunduğu çevrenin insanlarına etki ediyordu.

Tâbiûn zümresi, Kur'ân'ın bütününü anlamak ve etrafındaki insanlara anlatma, öncelikle o insanların öğrenmeleri gerekli konuları onların seviyesine inerek açıklama ve içerisine düşülen yanlışları Kur'ân ve Sünnete göre düzeltme ihtiyacını duyuyordu. Bu konuda sahâbeden kendilerine ulaşan rivâyetler sınırlı olunca; sahâbe

[15] Ahmed b. Hanbel'e ait olan bu söz için bkz. Bedrüddîn Muhammed b. Abdillah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân,* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1972), II, 156; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 49; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 223.

döneminde kısmen var olan rey ile tefsîr, tâbiûn döneminde artarak devam etti. Tâbiûn, sahâbeden kendilerine ulaşan rivâyetler yanında, ilimdeki seviyeleri nisbetinde, evvelce ve halen yaşamış oldukları toplumların kültürel birikimleri doğrultusunda oluşmuş rey ve ictihadlarıyla Kur'ân tefsîri yapmaya gayret ediyorlardı. Bu arada, İslâm dışı dinlerden alınma esrarengiz rivâyetler ve hurafeler de zaman zaman tâbiûnun tefsîr sahasında yaptıkları açıklamalar içerisinde yer alabiliyordu. Yine gelişen siyâsî olaylarla, toplumda oluşan bir kısım itikâdî fırkalar da rey ile yapılan bu tefsîrlere etki ediyordu.

Bu ortamda oluşan tâbiûn tefsîri, öncelikle Kur'ân ve sünnete, sahâbenin ictihadlarına, ehl-i kitâbdan alınan bir kısım bilgilere ve tâbiûnun kendi ictihadlarına dayanıyordu. Ve onların tefsîri şu özellikleri haizdi:

Sahâbe dönemindeki Kur'ân'ın yüzeysel ve genel tefsîri bu dönemde genişleyerek devam etmiş; o dönemde hadîs ilmi içerisinde gelişen tefsîr müstakil bilim haline gelmeye başlamış, sahâbe devrinde yok denecek kadar az olan ihtilaflar bu dönemde bir hayli artmış, ortaya çıkan mezhep ihtilafları tefsîre da yansımış, özellikle hakkında Kur'ân ve sünnette geniş açıklama bulunmayan insanın ve kâinatın yaratılışı ve geçmiş Peygamber ve toplumların kıssaları gibi konularda ehl-i kitâba ait bir kısım bilgiler sahâbe döneminden daha fazla tefsîre girmiş, bu dönemde okullaşmaya başlayan tefsîr ilmi tedvîn dönemine adım atmış ve müstakil tefsîr kitapları yazılmaya başlanmıştır. [16] Âlimlerimiz tâbiûn devresine ait olan tefsîrleri değerlendirirken ihtilaf etmişlerdir. Onlardan kimi, *kayıtsız kabul edilir*, derken; kimi tamamen reddetmişler, ihtiyatı elden bırakmayan bir diğer grup da *rey ile açıklama ve ehl-i kitâbdan alındığına dair bir tereddüt bulunmayan tâbiûn tefsîrleri delil olarak alınabilir* tezini savunmuşlardır.[17]

Tâbiûnun, sahâbeden sonra Peygambere insanların en yakın kişiler olduğu, Kur'ân'ı en iyi anlayan sahâbeyle görüşüp onlardan ilim aldıkları, Kur'ân'ı anlama konusunda insanların en azimli, ihtiyatlı ve gayretlileri oldukları göz önünde bulundurulduğu zaman, onlara ait tefsir haberlerinin, tefsir ilmindeki yeri ve önemi kolayca anlaşılır. Ne var ki, onların yaptıkları muteber tefsirlerin, sağlam yollarda tedvin dönemine ulaşıp doğru bir şekilde kaynaklara geçmiş

[16] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 97-98 ve I, 131-132; Cerrahoğlu, *Tefsîr Târihi*, I, 168-173.
[17] Bu görüşler ve deliller için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 129-130.

olması son derece önemli bir konudur. O açıklamaların bizzat tâbiûn tarafından yapıldığı ve sonradan onlara yakıştırılmış olmadığının tespiti de kaçınılmazdır. Çünkü o dönem çok değişik kültürlerin bir araya geldiği, İslâm'a zarar vermeye çalışan akımların kol gezdiği bir dönemdi. Sonraki dönemlerde bu zararlı akımlar, tâbiûn döneminden daha çoktur, ama o dönemlerde ilimler yazıya geçtiğinden, onların İslâmî kaynaklara yönelik tahrif edici zararları tâbiûn dönemi kadar etkili olmamıştır.

Kaynaklarımız tâbiûn döneminde oluşan tefsîr medreselerini (ekollerini) şu üç grupta ele almışlardır:

1. İbn Abbâs'ın önderliğinde kurulan Mekke Medresesi. Bu ekol, Saîd b. Cübeyr (v.95) Mücâhid b. Cebr (v.103), İbn Abbâs'ın mevlâsı İkrime el-Berberî (v.105), Tâvûs b. Keysân (v.106) ve Ata b. Ebî Rabâh'dan (v.114) oluşmaktaydı.

2. Übey b. Ka'b'ın önderliğinde kurulan Medine Medresesi. Bu ekolün önde gelen âlimleri Ebu'l-Âliye er-Riyâhî (v.90), Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (v.118) ve Zeyd b. Eslem (v.136) idi.

3. İbn Mes'ûd'un önderliğinde kurulan Irâk Medresesi. Zikredilen iki medreseden daha çok rey ağırlıklı olan bu ekolün önde gelenleri ise; Alkame b. Kays (62), Mesrûk b. el-Ecdâ' (v.63), el-Esved b. Yezîd (v.75), Mürre el-Hemedânî (v.90), İbrâhîm en-Nehaî' (v.95), Âmir eş-Şa'bî (v.103), el-Hasen el-Basri (v.110) ve Katâde b. Diâme'dir (v.117).

Araştırmamızın konusu olan Saîd b. Cübeyr, her ne kadar Mekke Tefsîr Medresesinin kurucusu İbn Abbâs'ın baş talebesi olması hasebiyle, Mekke Medresesi mensuplarından sayılmışsa da onu hem Mekke hem de Irak Medresesinin bir mensubu olarak kabul etmek daha isabetli olur kanaatindeyiz. Kûfe'de yetişmiş olması İbn Abbâs (68) hayatta iken, ömrünün büyük bir kısmını Kûfe'de geçirmiş olması, nisbesinin el-Kûfî olması, Kûfe kârîlerinden sayılması,[18] talebelerin çoğunun Kûfî olması; İbn Abbâs'ın kendisine soru sormaya gelen Kûfelileri Saîd'e göndermesi; [19] Alî b. el-

[18] Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe ve menhecühâ fî dirâseti'l-luğa ve'n-nahv*, (Abudabi, 2002), 42.

[19] Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ,* (Beyrût: Daru's-Sadr, 1960), VI, 179; Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl,* (Haydarabâd: Dairatü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1952), IV, 9; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfıyâ,* (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, ty), IV, 273; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzibü'l-esmâ ve'l-luğa*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), I, 216; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz,* (Mekke, Dâru

Hüseyn'in, onu, ehl-i beyte tan etmeyen Irâk ehlinden sayması;[20] Kûfe'de kıraat başta olmak üzere pek çok ilimde zamanın imamı olması[21] vb. sebepler bu görüşümüzü desteklemektedir. Kûfe'de devlet görevlerinde bulunduğu da göz önünde bulundurulduğunda onun daha çok hac ve umre için Mekke'ye gittiği, İbn Abbâs'ın vefatından sonra ve ömrünün sonlarına doğru siyâsî bir suçlu olarak Mekke'de kaldığı günlerin, Kûfe'de kaldığı günlerden daha az olduğu söylenebilir. Onun, zamanına yetişmemiş olsa bile, Irâk Medresesi kurucusu İbn Mes'ûd'dan etkilenmediğini, dolaylı da olsa ondan istifade etmediğini söylemek zordur. Bu yüzden olacak ki, Saîd'in, Abâdile'den[22] biri olan Abdullâh b. Mes'ûd'dan rivâyette bulunduğu söylenmiştir. Halbuki o, İbn Mes'ûd'un vefatından sonra dünyaya gelmiştir.

III. Saîd b. Cübeyr'in Hayatı

Kaynaklarımızda Saîd'in ismi tam olarak şu şekilde geçmektedir: *Saîd b. Cübeyr b. Hişâm el-Kûfî el-Esedî el-Vâlibî.* Doğum yerine nisbetle el-Kûfî denmiş, Esed b. Huzeyme oğullarından Valibe b. el-Hâris oğullarının mevlâsı olmakla velâ yoluyla el-Esedî ve el-Vâlibî diye mevlâsı olduğu âileye nisbet edilmiştir.[23] *el-A'lâm* sahibi Said b. Cübeyr'in Habeş asıllı olduğunu söyler[24] Siyah benizli oluşu da bunu destekler.[25]

Babası Cübeyr b. Hişâm ve annesi Ümmü'd-Dehmâ[26] hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Şu rivâyetten onun annesi Ümmü'd-Dehmâ'nın herkes tarafından tanınan bir kadın olduğunu Said'in

İhyâi't-Türâsil-Arabî, 1374), I, 71; Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb,* (Haydarabâd, 1325), IV, 12; Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm,* (Beyrût, 1969), III, 145.

[20] İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 216.

[21] Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân,* (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ty), I, 445.

[22] Abâdile, sahabe içerisinde ilimleri ve özellikle fetvalarıyla öne çıkmış ismi Abdullah olan *Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. ez-Zübeyr ve Abdullah b. Amr b. el-Âs*'a verilen unvandır. Bazıları *Abdullah b. Mes'ûd*'u da bu halkadan saymıştır. Bkz. Raşit Küçük, "Abâdile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), I, 7.

[23] İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh,* IV, 9; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ,* I, 216; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, (Kahire: Mektebetü Nehdati'l-Mısriyye, 1948), II, 112; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 11; Ziriklî, *el-A'lâm,* III, 145.

[24] Ziriklî, *el-A'lâm,* III, 145.

[25] Zehebî, *Tezkira*, I, 716.

[26] Dehmâ kelimesi karanlık gece, topluluk anlamlarına gelir. Bkz. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* (Beyrût: Dâru Sadr, ty), XII, 211-212. Bazı kaynaklarda, çöl ve bir yer ismi olan '*Dehnâ*' diye de okunmuştur. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 9; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* XIII, 163.

Kûfe'de annesiyle beraber kaldığını ve onun ismiyle anıldığını anlıyoruz:

İbn Abbâs, âmâ olduktan sonra kendisine fetvâ danışmak için gelen Kûfelilere şöyle çıkışıyordu: *"Aranızda Ümmü Dehmâ'nın oğlu Saîd b. Cübeyr olduğu halde bana mı geliyorsunuz?!"*[27]

Saîd b. Cübeyr Hicrî 45 (Milâdî 665) tarihinde Kûfe'de dünyaya geldi. Bereketli bir ömür sürdükten sonra Hicrî 95 veya 94 (Milâdî 713 veya 714) senesi Şa'bân ayında Vâsıt şehrinde Haccâc tarafından şehîd edildi.[28]

Ölüm tarihi hakkında farklı rivâyetlerin olması, yaşının kesin olarak tespitini güçlendirse bile, şehîd edildiğinde yaşının elli civarında olduğunu söylememiz mümkündür.[29]

Kaynaklarımızın bildirdiğine göre Saîd b. Cübeyr'in Abdullah,[30] Muhammed ve Abdulmelik[31] adlı üç oğlu ile şehâdetinde anne kucağında küçük bir kızı vardı.[32] Bu sebeple o, çoğu zaman Ebû Abdillâh, bazen de Ebû Muhammed künyesi ile anılır.[33] Onun aile hayatı hakkında daha geniş bilgiye sahip değiliz. Bunun başta gelen sebebi olarak, Saîd'in siyâsi bir suçlu sayılmasını, yoğun baskı ve sıkı takipler sonucu sürekli seyahat halinde olmasını söyleyebiliriz. O, yarım asırlık kısa ömründe Kûfe, Mekke, Isfahân, Azerbaycan ve

[27] İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh,* IV, 9; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, ty, IV, 273; Zehebî, *Tezkira,* I, 71; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 12; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 145.

[28] Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu't-Taberî,* (Beyrût: Dâru Süveydân, 1964), VI, 493; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih,* (Beyrût: Dâru Sadr, 1965), VI, 580; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ,* I, 216; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* II, 115; Zehebî, *Tezkira,* I, 716; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Kâşif fî maʿrifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte,* (Kâhire: Dâru Nasr, 1972), I, 357; Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân ve ibretü'l-yakẓân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân,* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1984), I, 226; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn,* (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî, 1971), III, 66; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 13; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 145.

[29] Bkz. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ,* IV, 275; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, VI, 580; Zehebî, *Tezkira,* I, 76; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr,* Kâhire: Dâru Kütübi'l-Hadîs, 1967, I, 56; Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî, *Levâkıhu'l-envâri'l-ḳudsiyye,* (İstanbul: Matbaatü'l-Âmire, 1305), I, 41; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 13. Kardâvî'nin *Âlim ve Tağıye*'sinde de yaşı 57 gösterilmektedir. Bkz. Yûsuf el-Kardâvî, *Âlim ve tâğıye*, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1988), 28. Aynı eserin Türkçe tercümesinde ise bu rakam 75 olarak ne hikmetse (!) tersine dönmüştür. Bkz. Yusuf el-Karadâvî, *Alim ve Zâlim,* çev. Ahmet Pakalın, (İstanbul: Bengisu Yayınları, 1990), 35; Yusuf el-Karadâvî, *Alim ve Tağut*, çev. Mehmet Akif Aydın, (İstanbul: Nizam Yayınları, 1971), 63.

[30] Abdullâh, faziletli ve sika bir zat olup genç yaşta vefat etmiştir. Bkz. Zehebî, el-*Kâşif,* II, 91.

[31] Abdulmelik, hadîs âlimlerince sadûk, sika, azîzü'l-hadîs sayılmış, kardeşi Abdullâh'ın tersine yüz yaşlarında vefat etmiştir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif,* II, 209.

[32] Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ,* IV, 275; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, VI, 580.

[33] Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ,* IV, 272; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ,* I, 217.

tekrar Mekke ve Kûfe arasında dolaşıp durmuştur. Ailesi hakkında özetle, şunları söylememiz mümkündür: Âlim ve fazîletli bir aile reisinin önderliğinde kurulmuş ilim, irfân dolu bir yuva. Başka bir deyişle Saîd, ilmî ve siyâsî önderliğini yürütürken kendi ailesini de asla ihmâl etmemiştir. Rivâyet edildiğine göre o, namazını uzun kılar ve "*şu çocuğum için, onun günahlardan korunup sâlihlerden olması için namazımı uzatıyorum*" derdi.[34] Nitekim o kutlu yuvada yetişen iki oğlu Abdullâh ve Abdulmelik hadis âlimleri tarafından sika (güvenilir) kabul edilmiştir. Buhârî, Ebû Dâvûd ve Tirmizi bu iki kardeşten hadîs rivâyet etmiştir.[35]

Haccâc'ın kurduğu Vâsıt şehrinde şehîd edilen Saîd b. Cübeyr'in kabri de aynı şehirde olup kabri ziyâret edilen yerlerdendir.[36]

A. İlmî Hayatı

Saîd b. Cübeyr ilim aldığı hocaları ve yetiştiği ortam bakımında her ilim yolcusuna, her zaman nasip olmayan bir konuma sahiptir. İlim tahsîli için gerekli olan şartlar onun ilim aşkı, azim ve fedakarlığı ile tamamlanıp kemale ulaşmıştır. Yine o, siyâsi olaylarda aktif bir rol almakla seyahat ederek değişik bölgeleri görmüş, muhtelif yerlerdeki muhtelif kişilerden ilim derlemiş, ilmini gezip gördüğü bölgelerin seviye ve şartları doğrultusunda şekillendirilmiştir. Kûfe merkezli olarak deveran eden seyahat çemberi, Mekke'den Azerbaycan ve Isfahân'a kadar geniş bir bölgeyi kaplamaktadır. Her sene umre ve hac için iki sefer Mekke'ye gitmesi ise, devrinin meşhur iki büyük ilim merkezi olan Irâk Medresesi ve Mekke Medresesi ile içiçe olmasını sağlamıştır. Kûfe doğumlu ve orada oturmasına rağmen Saîd b. Cübeyr, Mekke Medresesinin baş talebesi olmuştur. Bu onun mezkûr medresenin kurucusu İbn Abbâs ile sık sık buluşmasının tabi bir neticesidir. Şu rivayetler bunu destekler:

Sen anlattıklarının hepsini İbn Abbâs'a sorarak mı öğrendin, diye soranlara Saîd b. Cübeyr şöyle cevap veriyordu:

- Hayır, bazen yanına oturur, kalkıncaya kadar hiç soru sormazdım. O, kendisine yöneltilen sorulara cevap verir, ben de onları ezberlerdim.[37]

[34] Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ,* IV, 279.
[35] İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 12.
[36] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* II, 116; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân,* I, 226.
[37] İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 257.

Onun, hocasına ve ilme ne kadar saygılı olduğunu da şu sözlerinden anlıyoruz:

- İbn Abbâs'dan hadis dinlerdim. Şayet izin vermiş olsaydı, Onun başından öperdim. Ama o, bu konuda biz talebelerine izin vermezdi.[38]

Saîd b. Cübeyr sadece İbn Abbâs'dan ders almakla yetinmemiştir. İbn Abbâs onun baş hocası olmuş ama o, yetişebildiği başka sahâbîlerden de ders almış, onlardan da rivâyetlerde bulunmuştur. Onun İbn Abbâs'dan hemen sonra gelen üstâdı Abdullâh b. Ömer'dir. Tefsîr alanında İbn Abbâs'dan istifade eden Saîd, özellikle fıkhî meselelerde büyük ölçüde İbn Ömer'den istifade etmiştir. [39] *Taberî Tefsiri* başta olmak üzere rivâyet tefsirlerinden hareketle onun rivâyette bulunduğu sahâbîleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Abdullâh b. Abbâs (v.68), Abdullâh b. Ömer (v.73), Abdullâh b. Muğaffel (v.61), Abdullâh b. ez-Zübeyr (v.73), Enes b. Mâlik (v.95), Abdullâh b. Mes'ûd (v.32), Zeyd b. Sâbit (v.54), Ebû Hüreyre (v.57), Abdullâh b. Ma'kil (v.80), Übey b. Ka'b (v.19 veya 33), Alî b. Ebî Tâlib (v.40), Adî b. Hâtim (v.67), Abdullâh b. Kays, Âişe bint Ebî Bekir (v.57), Ebû Saîd el-Hudrî (v.78), Ebû Abdirrahmân es-Sülemî (v.72)[40], Abdullâh b. Amr b. el-Âs (v.65).[41]

Saîd b. Cübeyr'in Hicrî 45 senesinde dünyaya geldiği göz önünde bulundurulursa Abdullâh b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b, Alî b. Ebî Tâlib'e hiç yetişmediği; Hz. Âişe, Ebû Hüreyre ve Zeyd b. Sâbit vefat ettiklerinde ise çok küçük yaşta olduğu kolayca anlaşılır. Dolayısıyla Saîd'in bu sahâbilerden yaptığı rivâyetler mürseldir. Ayrıca *Tehzîbu't-Tehzîb*'de Saîd'in şu sahâbîlerden yaptığı rivâyetlerin mürsel olduğu belirtilmiştir: Abdullâh b. Ma'kıl, Adî b. Hâtim, Hz. Alî, Hz. Âişe, Ebû Mûsâ el-Eş'arî.[42]

Abdullâh b. Abbâs ve Abdullâh b. Ömer'in vefat tarihleri göz önünde bulundurulduğunda Saîd'in her iki hocasından da büyük ölçüde istifade ettiği anlaşılır. Gerçi o, hocası İbn Abbâs vefat

---

[38] İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 367; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ,* IV, 283; Ebû Amr Yûsuf İbn Abdilber, *Câmiu'l-beyâni'l-ilm ve fadlih,* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs, 1975), 135.

[39] Bkz. Buhârî, Talâk 32-33, Zebâih 25; Müslim, Liân 4, 6, 7, Hac 288, 291, Sayd 59, Eşribe 46, 47; Celâlüddîn Süyûtî, *Tefsîru'd-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr,* (Beyrût, 1983), VI, 136, 180.

[40] İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh,* IV, 9; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ,* IV, 295-296; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ,* I, 216; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* II, 113; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ,* I, 56; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 11-12.

[41] Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ,* IV, 296.

[42] İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 13-14.

ettiğinde 23 yaşlarında bir delikanlı idi ama o, yeterince hocasından istifade etmiş, sonunda hocasının takdirini kazanmış, bir bakıma ondan icâzet almıştır. Yukarıda geçen rivâyetten onun henüz tüyü bitmemiş bir yaşta iken İbn Abbâs'ın talebesi olduğunu anlamaktayız. İbn Abbâs'ın kendisinden fetva istemeye gelen Kûfelileri, aralarında Saîd varken kendisine gelmelerine gerek olmadığını, söyleyerek onun ilmî yetkinliğine tanıklık ettiğini görmekteyiz. İbn Ömer de miras taksimi için kendisine gelenleri Saîd b. Cübeyr'e yönlendirerek onun bu yönünü tescil etmiştir.[43]

Kaynaklarımızda Saîd b. Cübeyr'den rivâyette bulunanlar hakkında sayfaları dolduran isim listeleri bulunmaktadır.[44] Listede geçen kişilerin büyük çoğunluğunun, hocaları Saîd gibi, sika ve âbid zatlar olduğu görülür. Yine büyük bir kısmının ismi Kütüb-i Sittedeki hadîs râvileri arasında geçer. Saîd'in ömrünün kısa olması ve bir yerde fazla eğleşmemiş olması gibi sebepler talebelerinin ondan yaptıkları rivâyetlerin sınırlı olmasına sebep olmuştur. Saîd b. Cübeyr, hadîs rivâyetlerinin çoğunu baş hocası İbn Abbâs'dan yapmıştır. Bizzat kendisinin bildirdiğine göre hocasından elindeki sayfasına, o dolunca binitinin semerine, avuçlarına ve pabuçlarına hadîsler yazmış ve onları rivâyet etmiştir.[45] Biz onun bu sözlerinden pek çok hadîs rivâyetinde bulunduğunu, hadîs rivâyeti konusunda sadece hafızasıyla yetinmeyip onları yazdığını ve hadîs yazımına büyük önem verdiğini anlamaktayız. Cerh ve Ta'dîl âlimleri, Saîd hakkında *sika* ve *hüccet* tabirlerini kullanmışlardır.[46] Saîd b. Cübeyr, İbn Abbâs ve İbn Ömer'den başka, Abdullâh b. ez-Zübeyr, Enes b. Mâlik ve Ebû Saîd el-Hudrî'den müsned[47] olarak hadîs rivâyet etmiştir. Ebû Hüreyre, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Hz. Alî, Hz. Âişe, Abdullâh b. Ma'kıl ve Adî b. Hâtim'e yetişememiş, onlarla görüşememiştir. Onlardan yaptığı hadîs rivâyetleri mürseldir.[48] Âlimler genel olarak Saîd b. Cübeyr'i mürseli makbûl kişilerden

[43] İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 256; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh,* IV, 9; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ,* I, 216.

[44] Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh,* IV, 9; Zehebî, *Tezkira,* I, 76; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 11-12; Talebeleriyle ilgili geniş bir liste için bkz. Ali Akpınar, *Bir Âlim Bir Zâhid Bir Şehîd Saîd b. Cübeyr ve Tefsîr İlmindeki Yeri,* (İstanbul, 2021), 36-45.

[45] Dârimî, Mukaddime 43; İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 179.

[46] İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh,* IV, 10; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV,13.

[47] İlk ravisinden son ravisine kadar isnadı muttasıl olan hadislerle merfû hadîslere müsned, denmiştir. Bkz. Koçyiğit, *Hadîs Istılahları,* 313-320.

[48] İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 13-14.

saymışlardır. Yahyâ b. Maîn (v.233), *"Saîd b. Cübeyr'in mürselleri, bana Atâ'nın mürsellerinden daha sevimlidir"* demiştir.[49]

Kûfe'deki kıraat imamlarından sayılan Saîd b Cübeyr,[50] kıraat ilmini arz (hocasına okuyarak) yoluyla hocası İbn Abbâs'dan almıştır. Kendisinden kıraati, yine arz yoluyla el-Minhâl b. Amr ve Ebû Amr b. el-A'lâ (v.154) almıştır.[51] Ebû Amr, meşhur yedi kıraat imamından biridir.[52]

Kaynaklarımızda geçen rivâyetler incelendiğinde, Saîd b. Cübeyr'in özellikle hakkında kesin bilgi sahibi olmadığı mevzularda susmayı tercih ettiği, *bilmiyorum* demekten çekinmediği, ama bilmediği meseleleri de sorup öğrenmekten geri kalmadığı görülür. O, hiç şüphesiz İslâm toplumunun, sahâbeden sonra ikinci hayırlı halkasının seçkinlerinden olduğunun ve bu konumunun sorumluluğunun bilincinde bir âlimdi.

Ca'fer b. Iyâs, şunları anlatır: "Saîd b. Cübeyr'e, *sana ne oluyor da talâk konusunda konuşmuyorsun*" diye sorduğumda bana şu cevabı verdi: "*O konuda sorup öğrenmediğim hemen hemen hiçbir şey yok. Lâkin ben, hakkında kesin bilgi sahibi olmadığım bir konuda fetva vererek haram olan bir şeyi helâl yahut helâl olan bir şeyi haram kılmaktan çekiniyorum."*[53]

O, şer'î ilimlerde mahâret kazanmış bir otorite, ilmi ile âmil bir zattı. O, Kur'ân'ın iyi bir müfessiri olduğu kadar, çokça Kur'ân okuyan bir kişi idi. Çokça okuduğu Kur'ân'ı en güzel bir şekilde anlayan ve anladığı ölçüde yaşayan bir ilim âbidesiydi. Onda bulunan bu özellikler, şahsında âlimlik ile âbidliği birleştirmesine sebep olmuştur. Hakkında verilen bilgilere baktığımızda onu, ders halkalarındaki aktif fonksiyonunun yanında, sürekli tefekkür eden, yerinde konuşan, yerinde susmayı seven, Allâh'ın âyetlerini tekrar tekrar okuyan, okudukça ağlayan, geceleri seccadesinin başında uyanık duran bir takvâ âbidesi olarak görürüz. Bu konuda derleyebildiğimiz bilgileri şu şekilde özetleyebiliriz: *O, Kur'ân-ı*

---

49 İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 14; Celâlüddîn es-Süyûtî. *Tedrîbu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî,* (Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, 1959), 70; Selahaddin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri,* (Ankara: *Türkiye* Diyanet Vakfı Yayınları, 1985), 77.

50 Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 415.

51 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* II, 113; Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ,* I, 56; Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 328; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 459; Şemsüddîn Muhammed b. Alî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn,* (Kâhire, 1972), I, 181; Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele, *Hüccetü'l-kıraât,* (Beyrût, 1974), 94; Ebû Amr ed-Dânî, *Kitâbü't-Teysîr fi'l-kıraati's-Seb',* (İstanbul, 1930), 8.

52 Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, I,56; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 452; İsmâîl Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîmin Nüzûlü ve Kıraati*, (Konya, 1974), 251.

53 Dârimî, Mukaddime 19; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, 309.

Kerîm'i çokça okuyan bir zattı. O, bazı Kur'ân âyetlerini tekrar tekrar okurdu. O, çok ağlardı. Şöhreti sevmez, engin bir tevâzu sahibi idi. Az konuşur çok susardı. Devamlı tefekkür ederdi. Kalbi Allâh korkusu ile dopdoluydu. Dedikoduyu hiç sevmezdi. Lüzumsuz şeylerden uzak dururdu. Bulunduğu meclis heybet ve vakar dolu olurdu. Çokca şükreden bir kuldu. Belâ ve musibetlere karşı sabırlıydı. İnsanların elindeki dünyalıklardan yüz çevirip Allâh katındaki nimetlere yönelen bir zâhid idi. İbâdet ve tâatine düşkün, sünnete sarılma konusunda hırslıydı.[54]

Onun ilmî yetkinliği konusunda önde gelen şahsiyetlerin şehadetlerini şöyle özetleyebiliriz:

İbn Abbâs âmâ olduktan sonra kendisine fetvâ danışmaya gelen Kûfelilere şöyle diyordu: *"Ümmü Dehmâ'nın oğlu Saîd aranızda değil mi? Niçin O'na müracaat etmiyorsunuz da bana geliyorsunuz?"*[55]

İbn Ömer, kendisine sorulan ferâiz (miras hukuku) ile ilgili bir meselenin Saîd'e sorulmasını isteyerek şunları söylemişti:*"Saîd b. Cübeyr'e gidin. Çünkü O, hesabı benden daha iyi bilir ve miras taksimi için gerekeni en güzel şekilde yapar."*[56]

Alî b. el-Hüseyin (v.95), Saîd b. Cübeyr hakkında şunları söyler:*"O, bize gelirdi. Biz ona ferâiz ve benzeri birçok meselede sorular sorardık. O, Iraklılar içerisinde bize sataşmayan bir dosttu."*[57]

Katâde (v.117) şöyle der: *"Tâbiûnun en âlimi şu dört kişidir: Hac konusunda Atâ b. Ebî Rabâh (v.115), tefsîrde Saîd b. Cübeyr, siyerde İkrime (v.105), mev'ıza, helâl ve haramda ise Hasenü'l-Basrî (v.110).*[58]

Husayf (v.137 veya 138) ise şunları söyler: *"Tâbiûnun talak konusunda en bilgilisi Saîd b. el-Müseyyeb, hac konusunda Atâ, helâl ve harâm konusunda Tâvûs, tefsîr konusunda Mücâhid'dir. Bunların hepsinde en âlimi ise Saîd b. Cübeyr'dir."*[59]

Süfyân es-Sevrî (v.161): *"Tefsîri şu dört kişiden alın: Saîd, Mücâhid, İkrime ve Dahhak"* demiştir.[60] Yine o, Saîd'in ilimde İbrâhîm en-Nehaî'den önce olduğunu şöylemiştir.[61]

---

[54] Ayrıntı için bkz. Akpınar, *Saîd b. Cübeyr,* 60-65.
[55] İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 179; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh*, IV, 9; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ,* IV, 273; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ,* I, 216; Zehebî, *Tezkira*, I, 71; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzîb,* IV, 12; Ziriklî, *el-A'lâm,* III, 145.
[56] İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 216; Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh,* IV, 9; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ,* I, 216.
[57] İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 216.
[58] Süyûtî, *el-İtkân*, II, 243; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 20.
[59] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* II, 113.
[60] Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ,* III, 329; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 243, Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 20.
[61] Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ,* I, 216.

Meymûn b. Mihrân (v.117), onun hakkında şu şehâdette bulunur: *"Saîd şehîd edildiğinde, yeryüzünde onun ilmine muhtaç olmayan tek kimse yoktu."*[62]

Onun şehâdet haberini alan Hasenü'l-Basrî *(v.110)* ise şunları söylüyordu: *"Allâh'ım! Şu Sakîfli sapık herifin (Haccâc'ın) sonunu getir. Vallahi, eğer yeryüzündeki insanların tamamı Saîd'in katline katılmış olsalardı, şüphesiz Allâh onların hepsini yüz üstü Cehenneme atardı."*[63]

Ahmed b. Hanbel (v.241) şöyle diyordu: *"Saîd'i yeryüzünde onun ilminden hiç haberi olmayan tek kişi durumunda olan Haccâc öldürtmüştür."*[64]

Nevevî, onun ilmî yetkinliğini şu cümlelerle özetler: "*Saîd b. Cübeyr, tefsîr, hadîs, fıkıh, zühd ve takvâda tâbiûn kuşağının en büyüklerinden ve öncülerindendi."*[65]

Kaynaklarımız Saîd b. Cübeyr'i şu unvanlarla anmışlardır:

el-Mukrî, el-Fakîh, Ehadü'l-a'lâm, Cehbezetü'l-ulemâ (bilginlerin efendisi), Huccetün ale'l-Müslimîn (ilimde müminlerin hücceti: adâlet ve zabt yönünden en yüksek mertebe), Sika (güvenilir, rivâyeti makbûl), İmâm mücma' aleyhi bi'l-celâleti ve'l-uluvvi fi'l-ilm ve'l-azmi fi'l-ibâde (âlimlik ve âbidliği ittifakla sabit olmuş imâm), Âbid, Fâdıl.[66]

B. Siyasî Hayatı ve Şehadeti

İslâm, sosyal hayatın içerisinde yaşamak zorunda olan insanın ferdî, ictimâî, ahlâkî, iktisâdî ve siyâsî hayatına düzenlemeler getirmiştir. Kur'ân âyetleri ve bir bakıma Kur'ân'ın pratiği durumunda olan Peygamberin hayatı incelendiği zaman bu husus açıkça görülür. İslâm'a göre ilim amel etmek için, Kur'ân ise anlaşılmak ve yaşanmak içindir. Gerçek İslam âlimi de teorik bilgilerini pratiğe döken kişidir. İşte Saîd b. Cübeyr gerçek İslâm âlimlerinin en belirgin örneğidir. O, ilmi ihmal ederek cehaletle sosyal ve siyâsî hadiselere karışmayı hoş görmediği gibi; sosyal ve siyasal hayatta etkinliğini göstermeyen ilim adamlığını da tasvip etmemiştir. O, hayatı boyunca ilim meclislerinin de cihâd cephelerinin de önderi olmaya çalışmıştır. Her iki alandaki gayretli

[62] İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 266; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ,* IV, 273; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ,* I, 57; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 12.
[63] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* II, 116.
[64] İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 266; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* II, 116; Ziriklî, *el-A'lâm,* III, 145.
[65] Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ,* I, 216.
[66] Bkz. Akpınar, *Saîd b. Cübeyr,* 71.

çalışmalarıyla o, kısa ömrüne rağmen ilimde ve siyasette otoriter bir kişi olmayı başarmıştır.

Saîd b. Cübeyr'in siyâsî hayatına, gelişen olaylardan ziyade, sahip olduğu ilmi ve hocaları yön vermiştir. Onun siyâsi hayatını yönlendiren hocaları İbn Abbâs ve İbn Ömer'in Saîd'in siyâsî hayatına yön veren bir iki hatırasını zikretmekle katıldığı siyâsî hadiseleri özetlemeye çalışacağız.

Saîd b. Cübeyr anlatıyor:

"Arafâtta İbn Abbâs ile beraberdim. Bir ara bana dedi ki:

- Bana ne oluyor da insanların telbiye getirdiklerini duymuyorum?

Dedim ki:

- Onlar Muâviye'den çekindiklerinden bağıramıyorlar!

Bunun üzerine o, çadırından dışarı çıkıp sesli sesli telbiye getirmeye başladı. Bir yandan da şöyle diyordu:

- Onlar, Hz. Alî'ye buğzlarından dolayı bu sünneti terk ediyorlar, başka değil!"[67]

Saîd b. Cübeyr anlatıyor:

"Hac mevsiminde Mina'da atılan bir mızrak ayağına saplandığı zaman İbn Ömer'in yanındaydım. Ayağı üzengiye yapışıp kalmıştı. Hemen koştum ve ayağındaki demiri çıkartıp attım. Bir müddet sonra Haccâc, geçmiş olsun, demek üzere İbn Ömer'in yanına geldi ve şöyle dedi:

- Sana bu işi yapanı bir bilsem?

İbn Ömer sert bir şekilde karşılık verdi:

- Bu işi bana sen yaptın ey Haccâc!

Haccâc bu nasıl olur, ben nasıl yaparım, deyince İbn Ömer şu karşılığı verdi:

- Silah taşınmaması gerekli olan Harem bölgesine sen silah soktun. Yoksa Harem bölgesine silah kendiliğinden girmedi!" [68] Bu hadise Abdullâh b. ez-Zübeyr'in Ka'be'de Haccâc tarafından şehîd edilmesinden sonra vuku bulmuştu. O yıl hac emiri Haccâc idi.[69]

---

[67] Tirmîzî, Menâsik 197.

[68] Buhârî, Îdeyn 9; İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 185-187.

[69] Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî,* (Beyrût: İdâretü't-Tıbâati'l-Müniriyye, ty.), VI, 287; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, III, 330.

Saîd b. Cübeyr, hocası İbn Ömer'in ömrünün sonlarında, dünyada pişmanlık duyduğu üç şeyden birinin *Haccâc'ın fitnesine karşı savaşmayışı* olduğunu rivâyet eder.[70] O bunları söylerken zalimlere karşı mücadele etmenin gereğini söylüyordu. İşte hocalarından bu şecâat ve cesaret derslerini alan Saîd b. Cübeyr kendisini, Ömer b. Abdilazîz'in '*yeryüzünü zulüm ve cevr ile dopdolu olduğu dönem*' diye[71] tanımladığı fitne ve kargaşa döneminin içerisinde buldu. Herkesin olaylara ister istemez karışmak zorunda kaldığı o dönemde Said de âlim oluşunun gerektirdiği sorumluluğu yerine getirebilmek için aktif rol aldı.

Saîd'in yaşadığı şehir Kûfe'nin de içinde bulunduğu Irak topraklarının valilik görevini ise el-Haccâc b. Yûsuf b. el-Hakem es Sekafî (v.95) yürütüyordu. Adı zulümle özdeşleşmiş vali olan Haccâc, kendisine itaat edenlere karşı cömert ve yumuşak davrandığı ölçüde; kendisine başkaldıranlara acımasız ve haşin olmuştur.[72]

Saîd b. Cübeyr zalimlerin egemenliği altında zulmün kol gezdiği böyle bir ortamda köşesine çekilip kalamazdı. Nitekim o, haksızlıklara karşı suskunluk göstermemiş, zulmün önüne geçebilmek için eline geçen her fırsatı değerlendirmeye çalışmıştır. Bu meyanda bazı resmi görevlerde bile bulunmuştur. Önceleri Abdullâh b. Utbe b. Mes'ûd'un[73] daha sonra da Kûfe kadısı olan Ebû Bürde b. Ebî Mûsa el-Eş'arî'nin kâtipliğini yapmıştır.[74] Başlangıçta Haccâc[75] ve devrin halifesi Abdulmelik[76] ile de iyi geçinmeye çalışmış ve onlarla birlikte ilim meclislerinde bulunmuş, onların müracaat mercii olmuştur. Üstlendiği bu devlet görevlerinde o, daima zayıfları korumuş, fakirlere yardım etmiştir. Onun devlet görevlerine iştirak edilişi tenkit edilmiştir. Oysa o, hiçbir hayırlı işten geri kalmamıştır.[77] O, aldığı bu görevlerde hakka hizmet ettiği sürece kalmış, zulme alet olduğunu anladığı zaman görevi bıraktığı gibi, zamanın en üst makamına başkaldırmasını da bilmiştir. Kaynaklarımızdaki bilgilerde

---

[70] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, III, 327-331; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1957), III, 155-156.

[71] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, IV, 584.

[72] Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 175-176.

[73] İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh*, I, 88; Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Abdirabbih el-Endelüsî, *Kitâbü'l-İkdi'l-ferîd*, (Kahire, 1953), IV, 167, 169; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 113; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 13.

[74] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 113-115; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 13.

[75] Taberî, *Târih*, VII, 468.

[76] İbn Ebî Hatim, *Kitâbu'l-Cerh*, III, 332; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 116; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, V, 145; XI, 431-432; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 148-149.

[77] M. Receb el-Beyyûmî. *Tuğyâna Karşı Ulemâ*, çev. Nureddin Demir, (İstanbul: Eksen Yayınları, 1990), 26-29.

onun birkaç kez bey'at ettiği halde, halîfenin zâlim vâlisine ve onun zulüm ordusuna karşı geldiğini görmekteyiz. Yani o, hocası İbn Ömer gibi, sonradan pişman olacağı işi yapmamaya özen göstermiştir.

Zamanın Kureyş Arslanı diye anılan Abdullâh b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm (v.73)[78] halifelîğini ilan edince Emevîlerin halîfesine bey'atlı olduğu halde, bey'atini bozmuş ve İbnü'z-Zübeyr'e biat etmişti. Onun Ka'be'de Haccâc ve ordusu tarafından şehîd edilmesinden sonra çaresiz kalıp kerhen (istemeye istemeye) ikinci kez ona bey'at etti. Ama olumsuz şartlarda bile hayra koşmaktan, hakka hizmet etmekten geri kalmadı. Abdurrahmân b. el-Eş'as'ın (v.84) ordusuna katılıp fetihten fetihe koştu. Haccâc, Saîd'i İbnü'l-Eş'as'ın ordusuyla birlikte, ordunun iâşe işlerine bakmakla görevlendirip Sicistân'a göndermişti.[79]

Abdurrâhman b. Muhammed b. el-Eş'as b. Kays el-Kindî (v.84) şecâatli, dâhî bir kumandandı. Haccâc onu Sicistân gerisinde bulunan Türk Meliki Rutbîl'in toprakları üzerine gönderir. İbnü'l-Eş'as birçok kaleyi fethederek bol miktarda ğanîmet elde eder. İstihkâmlarını sağlamlaştırmak için bir müddet savaşa ara vermeyi uygun bulur ve durumu Haccâc'a bildirir. Haccâc, gönderdiği mektupta, kendisini korkaklık ve acizlikle itham ederek derhal savaşa devam etmesini, aksi takdirde kumandanlıktan azledileceğini ona bildirir.

İbnü'l-Eş'as, askerin ileri gelenleriyle yaptığı istişârede Haccâc'ın görüşünün yanlış olduğu sonucuna vararak ordusuyla birlikte ona baş kaldırır. Asker İbnü'l-Eş'as'a biat eder. Bey'at edenler arasında pek çok âlim ile birlikte Saîd b. Cübeyr de vardır.

Hicrî 81 de İbnü'l-Eş'as, Haccâc ile savaşmak üzere ordusuyla Irâk üzerine hareket eder. Yapılan ilk savaş, İbnü'l-Eş'as'ın galibiyetiyle sonuçlanır. Bu sonuçla İbnü'l-Eş'as, Sicistân, Kirmân, Basra'yla birlikte, Horasan dışında tüm Fars topraklarına hâkim olur. Ne var ki bu hâkimiyet uzun sürmez. Kalabalık ordularla toparlanıp saldırıya geçen Haccâc karşısında gerilemeye başlar. Basra'nın düşüşünün ardından 103 gün süren Deyru'l-Cemâcim savaşında altmış bin kişilik İbnü'l-Eş'as ordusu ağır bir şekilde mağlup olur. İbnü'l-Eş'as beraberindeki az bir kuvvetle Türk Meliki Rutbil'e sığınır. İşin başlarında kendisini himâye eden Melik, Haccâc'ın ağır

---

[78] Ziriklî, *el-A'lâm,* IV, 218.
[79] Taberî, *Târih*, IV, 491; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, IV, 579.

tehditleri sonucu İbnü'l-Eş'as'ın başını kesip Haccâc'a gönderir (Hicrî 84).[80]

İbnü'l-Eş'as ile beraber olan Saîd b. Cübeyr önce Isfahân'a gider. Durumu öğrenen Haccâc, Isfahân emirine mektup yazıp Saîd'in tutuklanıp kendisine gönderilmesini ister. Emîrin vicdanı, Saîd'i Haccac'a göndermeye müsaade etmez. Ona Isfahan'dan çıkıp başka bir yere gitmesini söyler. Bunun üzerine Saîd, oradan Azerbaycan'a geçer. Bir müddet orada kaldıktan sonra umre bahanesiyle Mekke'ye gider ve oraya yerleşir.

Hicrî 89'da Ömer b. Abdilazîz, Emevî karşıtlarını Mekke'de himaye ettiği gerekçesiyle Mekke valiliğinden azledilip, yerine Yezîd b. Esed el Kasrî (v.126) adında bir zalim atanır.[81] Yeni vâli Haccâc'ın emri ile, Emevilere baş kaldırmış ve Mekke'ye sığınmış olan Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, Talk b. Habîb, Amr b. Dînâr ve Atâ b. Dînâr'ı Haccâc'a göndermek üzere tutuklar. Bunlardan Amr ile Atâ Mekkeli oldukları gerekçesiyle serbest bırakılıp, diğerleri derdest edilip yola çıkarılırlar.

Talk b. Habîb yolda rahmet-i Rahmân'a kavuşunca, Saîd ile Mücâhid, Kûfe'ye gönderilirler. Haccâc'ın huzurundaki sorgulamadan sonra Saîd'in başına mukadder olan hal gelir. Mücâhid ise Haccâc'ın ölümüne kadar zindanda kalır.

Yolda muhafızlar Saîd b. Cübeyr'de gördükleri ilmî vakar ve dînî güzelliklerden etkilenirler. Tıpkı Isfahân valisinin dediği gibi Said'in kaçıp gizlenmesini teklif ederler. Ama Saîd, onlara bir zarar gelmesinden endişe duyarak bu teklifi kabul etmez. Nitekim o, Mekke'de iken, yeni vâlinin kendisini tutuklayacağını önceden haber vererek kaçıp gizlenmesini tavsiye edenlere de şöyle demişti:

- *"Vallahi, kaça kaça Allâh'tan utandım. Artık Allâh'ın takdiri beni buluncaya dek sabredeceğim."*[82]

Kûfe'de ayaklarında bukağılar olduğu halde evinde bir müddet göz hapsinde bulundurulan Saîd, bütün zâlim ve mazlumlara en son dersini vermek üzere Haccâc'ın huzuruna çıkarılır. Onu huzura çıkaran, Haccâc'ın adamlarından Kûfe emîri İsmâîl b. Evsat el-

[80] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, IV, 467-502; İbn Haldûn, *Târih*, III, 47-52; Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 98-99.
[81] Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 338.
[82] Taberî, *Târih*, VI, 488; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 274-275; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, VI, 579.

Becelî'dir (v.117).[83] Nakledildiğine göre Saîd, Haccâc'ın huzuruna çıkarken şu âyeti okuyordu: *"Senden çok esirgeyici olan Allâh'a sığınırım. Eğer Allâh'tan sakınan bir kimse isen (bana dokunma)."*[84]

Haccâc'ın huzuruna çıkarılan yalnız Saîd b. Cübeyr değildi. Saîd'in yanında Âmir eş-Şa'bî (v.103)[85] ile Mutarrif b. Abdillâh da vardı. Önceden kendi aralarında aldıkları karar üzere Şa'bî ile Mutarrıf,[86] kinâye yollu ifâdeler kullanıp serbest bırakıldılar.[87] Onların aslen arap oldukları için serbest bırakıldıkları, Said'in ise, mevâliden olduğu için Emevî taassubuyla affedilmediği düşünülebilir. **لا تقية في الاسلام** *(İslam'da takıyye yoktur)* diyen[88] ve bu sözü kendisine şiar edinen Saîd b. Cübeyr ise kinâye yollu da olsa küfür üzere olduğunu söylemekten şiddetle kaçındı ve canı pahasına hakikatleri haykırdı.

Haccâc, Şa'bî ve arkadaşlarının sorgulamasını bitirince Saîd'e döndü ve aralarında uzun bir muhâvere oldu. Haccâc, bir babanın çocuğunu azarlayıp sığaya çektiği gibi onu soru yağmuruna tuttu.[89] Bu soru cevap faslı bize, Saîd b. Cübeyr'in Kur'ân'ın bütününe hakimiyeti, onun âyetlerini günlük hayatta uygulama sahasına koyma melekesi ve ömrünün sonunda ölümle burun buruna geldiği halde muhâkeme gücünün kuvvetli oluşunu gösterir.[90]

Siyâsî konularda azîmet ile amel etmeyi, ruhsat ile amel etmeye tercih etmişti. Fıkhî konularda üstâdlarından biri olan İbn Ömer, mevcut zalim yönetime kıyam eden Abdullah b. ez-Zübeyr olayında tarafsız kalmayı tercih etmişken; Saîd, zamanın halîfesine olan bey'atına rağmen tavrını açıkça İbnü'z-Zübeyr'den yana koymuş ve ona biat etmişti. İbnu'l-Eş'as hadisesinde de aynı tavrını sürdürmüştür. Tutuklandığı zaman beraberinde tutuklu olan, Şa'bî ve Mutarrıf, kinâye yollu sözlerle idamdan kurtulurken, o, canı pahasına âzîmet yolunu seçmiştir.

---

[83] Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), I, 222.
[84] 19 Meryem 18. (إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَانِ مِنْكَ إِنْ كُنتَ تَقِيًّا)
[85] Âmir b. Şerâhîl b. Abd zî-Kibâr eş-Şa'bî, hâfızasının kuvvetliliği ile meşhur tâbiûn âlimlerindendir. Bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 18-19.
[86] Mutarrıf b. Abdillâh b. eş-Şıhhîr el-Âmirî, Basra'da yetişmiş tâbiûn büyüklerinden sika ve zâhid bir zattı. Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 104.
[87] Bkz. İbn Abdirabbih, *Kitâbü'l-İkdi'l-ferid*, II, 464-465; III, 177; V, 54-55.
[88] İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 263.
[89] Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurra*, I, 56.
[90] Onun zalimlere meydan okuyan bu son nutku/muhavere için bkz. Akpınar, *Saîd b. Cübeyr*, 52-60.

Zamanın halîfesi ile ilmî yazışmalarda bulunduğu, onlara beyat edip resmî görevler aldığına bakarak; Saîd'in zâlim idarecileri kâfir olarak görmediğini ve onlardan görev almayı câiz gördüğünü söyleyebiliriz. Yine onun siyâsî hayatından, zâlim bir halifeye biat eden kimsenin, âdil bir halifenin çıktığını gördüğü taktirde, önceki beyatından vazgeçip yeni halîfeye biat edilebileceği görüşünde olduğunu anlamaktayız.

D. Tefsir İlmindeki Yeri

Tabiûn kuşağının en önemli tefsir otoritelerinden sayılan Saîd b. Cübeyr'in tefsîr ilmindeki yerini şu şekilde özetlememiz mümkündür:

Kendisinden Kur'ân tefsiri yazmasını isteyen bir adama kızarak **لأن يسقط شقي أحب إلي من ذلك أي أن يكتب له تفسير القرآن** *"Vücudumun yarısının helak olması, senin istediğin şeyden daha sevimlidir."*[91] diye çıkışırken, hadislerde yasaklanan re'y ile tefsiri kastederek Kur'ân hakkında konuşurken son derece dikkatli olunmasını isteyen Saîd, Kur'ân'ın anlaşılarak okunması ve bu meyanda muteber tefsîr konusunda şunu söyler: من قرأ القرآن ثم لم يفسره كالأعمى أو كالأعربي *"Kur'ân'ı okuyup da onu tefsîr etmeyen kör ve bedevî gibidir."*[92] Onun bu sözü, tefsîr konusundaki hassasiyetini ve bilmediği konularda konuşursa hata yapma ihtimalini sürekli göz önünde bulundurmanın gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim O, taşıdığı ilmî sorumluluğun bilincinde olduğunu şu sözleri ile ızhâr ediyordu: *"İsterdim ki, insanlar bendeki ilmin tamamını alsınlar. Zira benim en önemli misyonum budur."*[93]

Saîd, bir gün hadis rivâyet ederken bir adam, *"Allâh'ın kitâbında buna muhalif âyet var"* deyince Saîd, ona şöyle çıkışmıştır: "*Sana Peygamberden hadîs söylediğimde, sakın o hadîsi Allâh'ın kitabı ile çekiştirmeyesin. Zira Allâh'ın Rasûlü, Allâh'ın kitabını senden çok daha iyi bilirdi."*[94]

Bu sözler onun, Hz. Peygamberi Kur'ân'ın ilk müfessiri olarak kabul ettiğinin açık bir belgesidir. Nitekim yaptığı tefsîrlerde biz onun, Kur'ân âyetlerinden hemen sonra sünnete müracaat ettiğini görmekteyiz. O bu hususta şöyle diyordu: *"Rasûlullâhtan bana ulaşan hiçbir hadîs yoktur ki, onun tasdikini Allâh'ın kitabında bulmuş*

[91] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 113.
[92] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 28; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 224.
[93] Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 283; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, 154.
[94] Dârimî, Mukaddime 49.

olmayayım."[95] *"Peygamberin (s) söylediği her şeyi ben, Allâh'ın kitabında bulmaktayım."* Bu sözünden sonra Saîd, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'den rivâyet ettiği; *"Bu ümmetten yahûdi ve hıristiyanlardan benim mesajımı işittiği halde bana inanmayan herkes cehennemliktir"* hadîsinin Hûd sûresi 17. âyeti olan *"Gruplardan her kim, O'nu inkâr ederse işte cehennem ateşi onun varacağı yerdir..."* ile aynı manada olduğunu örnek olarak verir.[96] Bu açıklamalar onun Kur'ân ve sünnet ilişkilerine titizlikle dikkat edişinin açık belgeleridir.

Saîd'in tefsir rivâyetlerinde, özellikle yaratılış ve geçmiş kavimler hakkında, Kur'ân-ı Kerîm'deki açıklamaların ötesinde, Ehl-i kitâbdan alınmış bir takım garîb rivâyetlerin bulunduğunu görmekteyiz. O'nun ismi, çoğu ilim adamının asılsız rivayet olarak kabul ettiği Garanîk rivayetine de karışmıştır. Bu ve benzeri rivâyetlerin Saîd gibi Kur'ân ve Sünnete vâkıf, İslâm'ın ruhuna muttali sika bir kişiden gelmesinin sebebi onun, önceki nesle son derece bağlı olması, onlara güvenmesi ve kendisine ulaşan rivayetin bir emanet olarak algılayıp sonraki kuşaklara aktarma gereği duymasıdır. Her ne sebeple aktarılmış ve her kimden gelmiş olsa da mütekaddimûn âlimlerimizin hüsn-i niyetlerine mebni olarak yapmış oldukları bu gibi rivâyetlere karşı dikkatli olmak kaçınılmazdır.

Saîd, Kur'ân'da yabancı kelimelerin bulunduğunu söyleyen âlimler arasında yer alır. O, Kur'ân'da yabancı kelimelerin bulunduğuna dair tezini şöyle izâh eder: *"Kur'ân'da bu kelimelerin bulunuş hikmeti, Kur'ân'ın geçmiş ve geleceklerin ilimlerini, onların haberlerini kapsamış/evrensel olmasıdır. Onda her çeşit luğat ve lisâna işâret bulunmalıdır ki, onun her şeyi içine aldığı iyice bilinsin."*[97]

Şu rivâyet, Saîd'in elinin altında kendi Mushafının bulunduğunu ve ondaki âyetlerin yazılışı ile ilgili takıldığı yerleri sürekli hocalarına sorup öğrendiğini gösterir:

Ben Zuhruf suresi 15. âyetindeki 'ıbâdü'r-Rahman' ifadesini 'ınde'r-Rahmân' diye yazmış ve öyle okuyordum. Bunu İbn Abbâs'a sordum, o bana, 'onu sil ve 'ıbâdü'r-Rahman' şeklinde yaz, dedi.[98]

Kaynaklarımızın bildirdiğine göre devrin halîfesi Abdulmelik b. Mervân (v.86), Saîd b. Cübeyr'den bir Kur'ân tefsîri yazmasını

---

[95] Taberî, *Câmiu'l-beyân,* XII, 19; Süyûtî, *ed-Dürr*, IV, 411
[96] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 19; Süyûtî, *ed-Dürr*, IV, 411.
[97] Süyûtî, *el-İtkân*, I, 178-179.
[98] Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* (Suûdi Arabistan, 1419), X, 3281.

istemişti. Saîd de, bu resmî istek üzerine tefsîri yazıp halifeye göndermişti. Daha sonra Atâ b. Dînâr (v.126), bu tefsîri dîvânda (devlet arşivi) bularak almış ve rivâyet etmiştir.[99]

Atâ'nın zikredilen tefsîri Saîd'den işitmediği, ancak dîvânda bularak rivâyet ettiği söylenmiştir.[100] Atâ'nın bulduğu bu tefsir bilgileri İbn Ebî Hâtim'in (v.327) tefsirinde Hayve b. Şurayh (v.158) ve Abdullah b. Lehîa (v. 174) kanalıyla Saîd'den rivâyet edilmiştir.[101]

Ondan gelen tefsir rivayetleri incelendiğinde onun Kur'ân ayetlerini bizzat Kur'ân ile, Kur'ân bütünlüğü içerisinde, sünnetle, Arap diline dair bilgisiyle, kendi kavram tanımlarıyla tefsirini yaptığını söyleyebiliriz. Ayet sonlarındaki esmâ ve sıfatları ayet bütünlüğü içerisinde açıkladığını, Kur'ân kelimelerine dair özlü açıklamalarıyla sonraki dönem pek çok müfessire kaynaklık ettiğini görmekteyiz. Kur'ân'da bir yerde geçen *Kürsî* kelimesini, *Allah'ın ilmi* diye tefsir ederek müteşabih konularda te'vile başvurduğunu söyleyebiliriz. Bazı surelerin başında yer alan Hece harfleri hakkında açıklamalarda bulunmuştur. İbn Abbâs'dan gelen tefsir rivâyetlerinin büyük çoğunluğunda onun ismi geçer. Yine o, İbn Abbâs dışında, Abdullâh b. Ömer, Hz. Alî, Abdullâh b. Mes'ûd gibi müfessir sahâbîlerden de rivayetlerde bulunmuştur. Hocalarının görüşleri arasında tercihler yapmış zaman zaman da bunların dışında yorumlar yapmıştır. Saîd b. Cübeyr, tefsirinde nesh konusuna temas etmiş; genel olarak Kur'ân'da neshin varlığını kabul etmiştir. Araştırmamızda biz onun mensûh âyetlerin sayısını olabildiğince aşağıya çektiğini, mensûh zannedilen bazı âyetlerin aslında mensûh olmadığını açıkladığını gördük. Kur'ân'da yer alan hüküm ifâde eden âyetler üzerinde de durmuş ve onlar hakkında açıklamalarda bulunmuştur. O, diğer Kur'ân âyetlerini açıklarken yaptığı gibi, hüküm ifade eden âyetleri tefsir ederken de önce, âyetteki mübhem ve mücmel ifâdeleri açıklamıştır. Âyette işlenen konunun keyfiyetini uzun uzadıya izâh etmiştir. Konunun âyet inmeden önce nasıl uygulandığını, âyetin bu uygulama hakkında istediği değişikliklerin nasıl olduğunu beyân etmiştir. Âyetin ihtivâ ettiği hükmün pratik hayatta nasıl uygulanabileceğini örneklendirerek, âyetin her

[99] İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh,* III, 332; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn,* I, 146; Cerrahoğlu, *Tefsîr Târihi*, 155.

[100] Zehebî, *Mîzân,* III, 70; Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Câmiu't-tahsîl fî ahkâmi'l-merâsîl,* (Bağdat: ed-Dâru'l-Arabiyye, 1978), 290.

[101] Senet zincirleri için bkz. Muhammed b. Muhtâr Müftî, "Müdevvenetü Sâid b. Cübeyr", *el-Belkâ' li'l-Buhûs ve'd-Dirâse*, (Câmiatü Ummân, 2003), X/2, 110. Müftî, bu makalesinde Sâid'in tâbiûn kuşağı içerisinde ilk tefsir yazan kişi olduğunu delilleriyle izah eder.

seviyedeki insanlar tarafından kolayca anlaşılmasını sağlamıştır. Zaman zaman fıkhî terimleri tanımlamış, fıkhî istinbatlar yapmış, furu' fıkha dair ayrıntılı bilgiler vermiştir.[102]

Onun tefsirine dair birkaç örnek verecek olursak:

1. *Adâlet* kavramı hakkında kendisinden bilgi isteyen halifeye yazdığı cevâbî yazıda o, şöyle diyordu

إِنَّ العَدْلَ عَلَى أَربعة أَنحاء: العَدْل فِي الْحُكْمِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وإِن حَكَمْتَ فاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بالعَدْل. والعَدْلُ فِي الْقَوْلِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَإِذا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا. والعَدْل: الفِدْية، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: لا يُقْبَلُ مِنْها عَدْلٌ. والعَدْل فِي الإِشْراك، قَالَ اللَّهُ عز وَجَلَّ: ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ أَي يُشْرِكون.

"Adâlet dörde ayrılır:

a. Hükümde adâlet: Allâh'ın şu sözü buna işaret eder: *'Eğer hükmedersen aralarında adaletle hükmet.'*[103]

b. Sözle olan adâlet: *'Söz söylediğiniz vakit adâleti gözetin'* âyeti[104] buna işaret eder.

c. Fidye anlamına gelen adâlet: *'Kimseden bedel (fidye) kabul edilmez'*[105] âyeti bunun örneğidir.

d. Şirk koşma anlamına gelen adâlet: *'Bunlardan sonra kâfirler hâlâ Rabblerine şirk koşuyorlar'*[106] âyetinde bu mana kastedilmiştir."[107]

2. "*Doğrusu Ben, tevbe edeni, inanıp yararlı iş işleyerek doğru yola gireni bağışlarım*" meâlindeki Tâhâ suresi 82. âyetindeki *ihtidâ* kelimesini ثم استقام لفرقة السنة والجماعة "*sünnet ve cemaat fırkası üzerinde kalmak*"*[108]* şeklinde açıklayarak doğru yolda kalmanın yolunun *bidat ehli olmamak ve cemaatten ayrılmamak*tan geçtiğini söylemiştir. Onun bu yorumunda *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* kavramını kullanarak ne kadar ileri görüşlü olduğunu görmekteyiz.

3. Yine *küfür* kavramı hakkında, kendisinden bilgi isteyen devrin halifesi Abdulmelik'e yazdığı mektupta Saîd, bu kelime ile ilgili şu ıstılâhı açıklamayı yapmıştır:

الْكُفْرُ عَلَى وُجُوهٍ: فَكُفْرٌ هُوَ شِرْكٌ يَتَّخِذُ مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ، وَكُفْرٌ بِكِتَابِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَكُفْرٌ بادِّعاء ولد الله، وَكُفْرُ مُدَّعي الإِسْلام، وَهُوَ أَن يَعْمَلَ أَعمالًا بِغَيْرِ مَا أَنزل اللَّهُ وَيَسْعَى فِي الأَرض فَسَادًا وَيَقْتُلَ نَفْسًا مُحَرَّمَةً بِغَيْرِ حَقٍّ، ثُمَّ نَحْوَ ذَلِكَ مِنَ الأَعمال كفرانِ: أَحدهما كُفْرُ نِعْمَةِ اللَّهِ، وَالْآخَرُ التَّكْذِيبُ بِاللَّهِ.

[102] Örnekler için bkz. Akpınar, *Saîd b. Cübeyr*, 91 ve devamı.
[103] Mâide, 5/42.
[104] En'âm, 6/152.
[105] Bakara, 2/123.
[106] En'âm, 6/1.
[107] İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab,* XI, 431-432.
[108] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr,* VII, 2430; Süyûtî, *ed-Dürr*, V, 591

"Küfrün çeşitleri vardır:

a. Şirk koşmak: Allâh yanında başka ilâhlar edinen kişinin küfrü gibi.

b. Allâh'ın kitâbını ve Peygamberini inkâr etmek.

c. Allâh'a çocuk isnad etmek.

d. Müslüman olduklarını söyleyenlerin işledikleri küfür. Allâh'ın indirdikleri dışındakilerle amel eden, yeryüzünde bozgunculuk çıkaran, haksız yere öldürülmesi haram olan cana kıyan kimselerin işledikleri şeyler bu türdendir.

Buna göre amellerde iki çeşit küfür söz konusudur: Biri Allâh'ın nimetlerine nankörlük etmek, diğeri ise Allâh'ı yalanlamak."[109]

Sonuç

Tâbiûn nesli, Hz. Peygambere yetişip O'ndan ilim alan sahâbenin yetiştirdiği öğrencilerdir. Kur'ân'ın indiği çağa yakın bir dönemde yaşamaları, Kur'ân tefsîrinde başvurulacak önemli bir kaynak olmalarına sebep olmuştur. Onlar, tefsîr okullarının aktif kurucularıdır. Bu yüzden, tâbiûndan tefsîr konusunda gelen sahîh rivâyetler Kur'ân'ın anlaşılmasında görmezden gelinemez çok önemli bir kaynaktır.

Saîd b. Cübeyr, tâbiûn dönemine ait üç tefsîr ekolünden ikisi olan Mekke ve Irak tefsîr ekollerini kendisinde birleştiren bir kişidir. Hem bu iki ekolün önde gelen imamlarından olması, hem de İbn Abbâs gibi, Kur'ân'ın tercümânı kabul edilen bir zatın baş talebesi olması, onun tefsîr ilminde önemli bir yere gelmesini sağlamıştır. Zira o, herkese nasip olmayan değerli hocalardan ders almış ve pek çok değerli ilim adamının yetişmesine önayak olmuştur. Tefsîr başta olmak üzere, hadîs, fıkıh, kıraat gibi pek çok İslâmî ilimde zamanın otoritelerinden biri olmuştur.

Saîd b. Cübeyr, yalnız ilimde değil; amel, zühd, takva ve cihâd sahasında da örnek bir insandır. Onun ilim adamı oluşu, siyasî alanda da örnek alınacak bir kişi olmasına engel olmamıştır. Sonuçta o, mücâdele dolu bereketli bir ömür sürdükten sonra, şehâdete ererek ölmezler kervânına katılmıştır. Hayatını İslâm'ın temel kaynağı Kur'ân'ı okuma, anlama, yaşama ve onu anlatmaya adamış olan Saîd, yarım asırlık ömründe Kur'ân'la yaşamış ve yine Kur'ân'la ölmüştür.

[109] İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab,* V, 145.

Kur'ân tefsîri yazdığına dair rivâyetler yanında, tefsîr konusundaki açıklamalarının kapsamlı ve sistemli oluşundan onun bir Kur'ân tefsîri yazdığı anlaşılmaktadır. Ne var ki, onun bu tefsîri günümüze ulaşamamıştır. Ancak tedvîn döneminden itibaren yazılmaya başlayan tefsîre dair eserler onun açıklamalarıyla doludur.

O, Kur'ân kelimelerini, müterâdifleriyle veciz bir biçimde açıklarken, âyetlerden murad edilen manaların, geniş yorumlar içerisinde kaybolmadan, farklı seviyelerdeki insanlar tarafından kolay ve net bir şekilde anlaşılmasını amaçlamıştır. Bunu yaparken de lügat ilmindeki seviyesini ortaya koymuştur. Kur'ân'ı anlamada geliştirdiği bu sistem, izlediği bu metot, sonraki dönemlerde muhtasar olarak yazılmış tefsîrlerde aynen devam ettirilmiştir. Bu konuda Saîd, kendisinden sonraki bu tefsîrcilere önderlik etmiştir.

Kaynakça

Akpınar, Ali. *Bir Âlim Bir Zâhid Bir Şehîd Saîd b. Cübeyr ve Tefsîr İlmindeki Yeri.* İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021.

Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî. *Câmiu't-tahsîl fî ahkâmi'l-merâsîl*. Bağdat: ed-Dâru'l-Arabiyye, 1978.

Ali b. Hüseyin Sevâdî. *Saîd b. Cübeyr ve Fıkhuhû.* Riyâd: Riyâd İslâm Üniversitesi, 1985.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî,* 25 Cilt. Beyrût: İdâretü't-Tıbâati'l-Müniriyye, ty.

Beyyûmî, M. Receb. *Tuğyâna Karşı Ulemâ.* çev. Nureddin Demir. İstanbul: Eksen Yayınları, 1990.

Cerrahoğlu, İsmâîl. *Tefsîr Târihi.* Ankara, 1988.

Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî. *Tabakâtü'l-müfessirîn.* Kâhire, 1972.

Ebû Amr ed-Dânî. *Kitâbü't-Teysîr fi'l-kıraati's-seb'*. İstanbul, 1930.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfıyâ,* Mısır: Mektebetü'l-Hancî, ty.

Ebû Zür'a, Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele. *Hüccetü'l-kıraât.* Beyrût, 1974.

İbn Abdilber, Ebû Amr Yûsuf. *Câmiu'l-beyâni'l-ilm ve fadlih.* Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs, 1975.

İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî. *Kitâbü'l-İkdi'l-ferîd*. 7 Cilt. Kahire, 1953.

İbn Âşûr, Muhammed Fâzıl. *et-Tefsîr ve Ricâlühü.* Tunus, 1966.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl.* Haydarabâd: Dairatü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1952.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm.* Suûdi Arabistan, 1419.

İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb,* Haydarabâd, 1325.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Târihu İbn Haldûn.* Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî, 1971.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. Kahire: Mektebetü Nehdati'l-Mısriyye, 1948.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem. *Lisânu'l-arab.* Beyrût: Dâru Sadr, ty.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ.* Beyrût: Daru's-Sadr, 1960.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr.* Beyrut, 1984.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târih.* Beyrût: Dâru Sadr, 1965.

Karaçam, İsmâîl. *Kur'ân-ı Kerîmin Nüzûlü ve Kıraati*. Konya, 1974.

Karadâvî, Yûsuf. *Âlim ve tâğıye.* Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1988.

Karadâvî, Yusuf. *Alim ve Tağut.* çev. Ahmet Pakalın. İstanbul: Bengisu Yayınları, 1990.

Karadâvî, Yusuf. *Alim ve Zâlim.* çev. Mehmet Akif Aydın. İstanbul: Nizam Yayınları, 1971.

Koçyiğit, Talat. *Hadîs Istılahları.* Ankara: İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1980.

Küçük, Raşit. "Abâdile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), I, 7.

Küçükkalay, Hüseyin. *Abdullâh b. Mes'ûd ve Tefsîr İlmindeki Yeri.* Konya, 1971.

Mehdî el-Mahzûmî. *Medresetü'l-Kûfe ve menhecühâ fî dirâseti'l-luğa ve'n-nahv*. Abudabi, 2002.

Mennâ' el-Kattân. *Mebâhıs fi ulûmi'l-Kur'ân.* Beyrût, 1987.

Muhammed b. Abdillah. *Fıkhu Saîd b. Cübeyr fi'l-ibâdât. Riyad:* Riyad İslâm Üniversitesi, 1406 (yayımlanmamış doktora tezi).

Muhammed Eyyub. *Merviyyâtü Saîd b. Cübeyr fi't-Tefsîr.* Medine: Medine İslâm Üniversitesi 1402, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi).

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî. *et-Tefsîr ve'l-Mmüfessirûn.* Kâhire, 1989.

Müftî, Muhammed b. Muhtâr. "Müdevvenetü Sâid b. Cübeyr". *el-Belkâ' li'l-Buhûs ve'd-Dirâse*. Câmiatü Ummân, 2003, X/2, 99-122.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *Tehzibü'l-esmâ ve'l-Luğa.* 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

Polat, Selahaddin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri. Ankara: Türkiye* Diyanet Vakfı Yayınları, 1985.

Selkînî, Abdullâh Muhammed. *Habru'l-ümme Abdullâh b. Abbâs ve medresetühü fi't-tefsîr,* Beyrût, 1986.

Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır, 1978.

Süyûtî, Celâlüddîn. *Tedrîbu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, 1959.

Süyûtî, Celâlüddîn. *Tefsîru'd-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr.* Beyrût, 1983.

Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed. *Levâkıhu'l-envâri'l-ḳudsiyye.* İstanbul: Matbaatü'l-Âmire, 1305.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*. Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târihu't-Taberî.* Beyrût: Dâru Süveydân, 1964.

Yâfiî, Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullah b. Es'ad. *Mir'âtü'l-Cenân ve ibretü'l-yaḳẓân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fî maʿrifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte.* Kâhire: Dâru Nasr, 1972.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr.* Kâhire: Dâru Kütübi'l-Hadîs, 1967.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. 4 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ.* Mısır: Dâru'l-Maârif, 1957.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiratü'l-huffâz.* Mekke, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân.* Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1972.

Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. Beyrût, 1969.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân.* Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ty.

"TEFSÎRDE TÂBİÛN KUŞAĞININ ÖNEMİ (SAÎD B. CÜBEYR ÖZELİNDE)" BAŞLIKLI ÇALIŞMAYI DEĞERLENDİRME

PROF. DR. MUHAMMED AYDIN*

Giriş

Saîd b. Cübeyr, Mekke'de Abdullah b. Abbas, Medine'de Abdullah b. Ömer gibi ilimde ve Kur'an'ı yorumlamada ün yapmış sahabelerin rahle-i tedrisinden geçtikten sonra genç yaşta Kûfe'ye gitmiş ve oraya yerleşmiştir. Hem Sünnî hem de Şiî ilim erbabı ve tefsircileri tarafından kabul görmüş bir zattır. Said b. Cübeyr bağlamında tabiûn tefsirinin önemine dair tebliğini sunan Prof. Dr. Ali Akpınar Hocamıza teşekkür ediyorum.

I. Said b. Cübeyr Bağlamında Tâbiûn'un Kur'an'ı Yorumlama Anlayışı

Tabiinden bazıları bazı ayetlerin tefsirini yapmaktan içtinap ederken Said b. Cübeyr, Kur'an'ı en geniş kapsamlı tefsir edenlerden biri sayılmıştır. İbn Atiyye'ye göre, Said b. Müseyyib ve Amir eş-Şa'bi gibi bazı alimler, Kur'an'a ve meselelere vakıf olmalarına rağmen ihtiyat ve takvaya binâen, Kur'ân'ı tefsir etmeyi, âyetlerine mâna verme sorumluluğunu büyük bir olay olarak görmüşler ve bundan kaçınmışlardır. Bunun yanında yine Tabiin âlimlerinden sayılan, Mücahid, Saîd b. Cübeyr, gibi sayısı oldukça çok olan diğer bir kısım âlimler de müslümanları rahatlatacak şekilde, Kur'ân'ın hemen hemen hepsini tefsir etmişlerdir[1].

II. Bir Kaynak Olarak Rivayet Tefsiri

Ali Hocamız, sırasıyla Kur'an-ı Kerim'i en güzel şekilde anlayan insanın Hz. Peygamber (s.a.v) olduğunu ve Kur'an-ı Kerim'i insanlara anlatma ve tanıtma görevinin herkesten önce O'na (s.a.v) verildiğini anlattı. Daha sonrasında ise Sahabenin Kur'an-ı Kerim'i bizzat ona müracaat ederek ya da Hz. Peygamber'e (s.a.v) danışarak ya da kendi içtihat ve istinbat güçleriyle tefsir etmelerinin üzerinde durdu. Binaenaleyh daha sonraki dönemlerde yapılan tefsirlerin ilk

---

* Qatar Üniversity, College Of Sharia, muhammedaydin@qu.edu.qa, Orcid: https://orcid.org/0000-0002-1728-8747

[1] İbn Atiyye, Abdülhakk, *el-Muharraru'l-vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*, (Katar: 1977), I, 29; Kurtubî, Ebû Abdillah, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), I, 68.

müracaat kaynağının ise sahabe tefsiri olduğu konusunu ele aldı. Ben de kendisinin sunmuş olduğu bu güzel tebliğ bağlamında değinilmesi gereken birkaç meseleyi ele alarak sözümü tamamlamak istiyorum.

Kendisi özellikle sebeb-i nüzul gibi rey yani içtihad ihtimali bulunmayan konularda sahabe tefsirinin merfû hükmünde olduğuna vurgu yaptı. Bunların dışında sahabe tefsirinin mevkuf hükmünde olduğunun ve bunlardan kesinlikle istifade edilmesi gerektiğinin üzerinde durdu. Bu bağlamda sahabe tefsirleri arasında meşhur olanlardan Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mesud, Ali b. Tâlib, Ubeyy b. Ka'b'ın diğerlerinin yanında ilk sırada olduğu noktasına vurgu yaptı ki bu meselenin ehemmiyeti ortadadır. Daha sonrasında ise sahabeden sonra gelen Tâbiûn'un Kur'an-ı Kerim'in tefsirini nasıl yaptıklarından bahsedip onların öncelikle Kur'an ve Sünnete daha sonra sahabelerin içtihadına bazen de ehli kitaptan alınan bir kısım bilgilere başvurduklarını ve bunun yanında kendi içtihadlarına dayanarak da tefsir ameliyesi yaptıklarının üzerinde durdu. Tâbiûn tefsirinden bahsederken bu dönemin tefsir anlayışının üç ana bölgede şekillendiğine değinerek bu bölgelerin Mekke, Medine ve Irak olduğundan bahsetti. Mekke medresesinin başını Abdullah ibn Abbas'ın önderliğinde Said b. Cubeyr, Mücahid, İkrime, Tavus ve Ata b. Ebî Rabah'ın çektiğine değindikten sonra diğer iki bölgeden biri olan Medine medresesi ve onun lideri Ubey b. Ka'b ve onun peşinden gelen Ebu'l-Aliyye, Muhammed b. Ka'b el-Kurazi ve Zeyd b. Eslem'den bahsetti. Bu iki medreseye ek ve son olarak ise Irak medresesi ve bu medresenin önderi olan İbn Mesud'dan ve onun peşi sıra gelen Alkame, Mesruk, İbrahim en-Nehai, Hasan el-Basri ve Katade b. Diame'den söz etti ki bu üç medreseden bahsederken dikkate almış olduğu tertip yerinde bir tertip olmuştur.

Ali Hocamız'ın tebliğinin de esas konusu olan Said b. Cubeyr'in hayatından bahsettiği noktada Şiîlerin, sebebi hakkında her ne kadar derinlemesine bir bilgi sahibi olmasak da biraz önce girişte işaret ettiğimiz gibi, Said b. Cubeyr'i kendilerinden biri olarak gördüklerine değinmiş olsaydı yerinde olurdu. Zira bu bilgi, araştırmaya değer bir konudur.

Said b. Cübeyr'in tefsir ilmindeki yerine değinen hocamız; onun hadislerde yasaklanan rey ile tefsiri kastederek kendisini kenarda tuttuğunu ve çok dikkatli davrandığını belirterek Said b. Cubeyr'in "*men kale fi'l-kur'ani fe kad kefera / fe kad ahtâ*" gibi rivayetlerden de etkilenerek tefsirde rey konusunda temkinli bir

davranış biçimini benimsediğinden bahsetti. Rey konusuna bu şekilde yaklaşan Said b. Cubeyr'in tefsir konusunda Hz. Peygamber'i (sallallahu aleyhi ve sellem) ilk sıraya koyduğunu daha sonra sahabeyi ve onlardan sonra da kendi görüşlerini ortaya koyduğunu öğrenmiş olduk. Burada Said b. Cubeyr'in her ne kadar tefsirde otorite olarak kabul edilmesine rağmen çoğunluk tarafından asılsız olarak kabul edilen "Garanik" hadisesi gibi garip rivayetlere de adının karıştığı görülmektedir.

III. Said B. Cübeyr ve Kur'an'da Arapça Olmayan Yabancı Kelimeler

Hocamızın tebliğinde de bahsettiği gibi üstünde durulması gereken bir diğer husus ise Said b. Cuübeyr'in Kur'an-ı Kerim'de Arapça dışında başka dillerden de kelimeler olduğunu söyleyen âlimlerden biri olmasıdır. Öyle ki Said b. Cübeyr bunun hikmetini, Kur'an-ı Kerim'in geçmiş ve gelecek ilimleri ve onların haberlerini kapsayıp evrensel bir yapıya sahip bir kitap oluşunda görmektedir. İçinde her çeşit lügat ve lisandan bilgiler olan Kur'an-ı Kerim'in bu suretle kapsayıcı bir kitap olduğu nihayetinde de bunun insanlar tarafından bilinmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu noktada Kur'an-ı Kerim'de zikredilen herhangi yabancı bir kelimenin Arapça diline girip girmediği hususu da ele alınması gereken konulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Taberî [2] gibi alimler Kur'an-ı Kerim'de zikredilen bütün kelimelerin Arapça olduğuna işaret etmekteyken İbn Atıyye gibi alimler de Kur'an-ı Kerim'de zikredilen ve Arapça olmayan kelimeler olduğunu söylemektedir. [3]

Sonuç

Bildiride Hocamızın da bahsettiği gibi Said b. Cübeyr'in açıklamalarının kapsamlı ve sistemli oluşundan da hareketle bir tefsir yazmış olma ihtimalinden bahsetmek yerinde olacaktır. Her ne kadar bu ihtimalden söz edilse de kendisinin günümüze ulaşan bir tefsiri bulunmadığı da Hocamızın da bahsettiği gibi bilinen bir gerçektir. Zira Kur'an-ı Kerim'in tebliğ döneminden sonra tefsirde rivayetleri de bulunan ve makbul kabul edilen Said b. Cubeyr'in kendi telif ettiği bir tefsir kitabı olmasa da rivayetlerinin "Merviyyatu Said b. Cübeyr" altında toplandığı muhakkaktır. Nitekim "Tefsir-i

---

[2] Bkz. Taberi, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), I, 73.

[3] İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz,* I, 51; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 68.

Mücahid" kitabının müellifinin Mücahit olmayışı, "Tefsiru İbn Kayyim" eserinin İbn Kayyim'e ait olmaması buna verilecek örnekler arasında zikredilebilir. Zikredilen alimlerin kitaplarının kendilerinden sonra gelenler tarafından kitaplaştırılması gibi Said b. Cübeyr'in rivayetleri de kendisinden sonra gelenler tarafından bir araya getirilip kitaplaştırılmıştır. Dolayısıyla tefsir sahasında karşımıza çıkan ve az önce zikredilen âlimlerin ve bunların dışında da Abdullah İbn Abbas ve Ubeyy b. Ka'b gibi âlimlerin kendi elleriyle kaleme aldıkları bir kitapları yoktur. Bugün hakkında bilgi sahibi olduğumuz bu kitaplar, onlardan sonra gelen kimselerin alakalı rivayetleri bir araya getirip kitaplaştırması suretiyle ortaya çıkmıştır.

Bu kısa değerlendirmeyle iktifa ederek sözümü burada tamamlamak istiyorum. Dinleyenlere ve katılımcı hocalarıma teşekkürlerimi sunuyor ve Yüce Allah'ın (cc) hepinizden razı olmasını temenni ediyorum.

Bu kısa değerlendirmeyle iktifa ederek sözümü burada tamamladıktan sonra tüm oturumları hakikaten dolu dolu geçen bu çalıştay'ın organizasyonda emeği geçen başta Doç.Dr. Abdurrahman Ensari Bey'i ve tüm arkadaşları tebrik ederim.

Kaynakça

İbn Atiyye, Abdülhakk b. Galip, *el-Muharraru'l-vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*, Katar: 1977.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Cami' Li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru'ş Şa'b, 1953.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Camiu'l-Beyan An Te'vîli Ayi'l-Kur'an*, Beyrut: Müessetü'r-Risale, 2000.

SEKİZİNCİ BÖLÜM
NÜZUL SEBEPLERİNDE UMUM HUSUS MESELESİ

DOÇ. DR. KUTBETTİN EKİNCİ*

Giriş

Kur'an'ın anlaşılmasında nüzul sebeplerinin rolü büyüktür. Kur'an'ın beşere bir hitap olarak sunuş biçimi düşünüldüğünde nüzul sebeplerine duyulan ihtiyaç daha da iyi önem kazanır. Çünkü Kur'an bir topluma yön vermek üzere inmiş, o toplumun geleneksel değerlerine karşı mücadele etmiş, toplumu değiştirip dönüştürmüştür. Böylece Hz. Peygamber'in şahsında Kur'an, toplumun yaşanmışlık tecrübeleriyle birlikte bir süreçle ikmal olmuştur. Kur'an'ın anlaşılması için bu durum Kur'an'ın nüzul dönemindeki olayları, dönemin fertlerinin davranışlarını ve mensup oldukları kültürü bilmeyi gerektirir. O nedenle nüzul sebepleri konusunda müstakil eserler yazıldığı gibi tefsir usulü ve ulumu'l-Kur'an kaynaklarımız da "esbab-ı nüzul" başlığı altında buna önemli bir yer ayırmıştır.

Kur'an, belli bir dönemde, yirmi üç sene, gibi uzun bir süre zarfında indiğine göre bu bize dönemin gelişmeleriyle ilgisini kurmamızı zorunlu kılar. Kur'an ayetlerinin inişini, gelişen sebepler açısından değerlendirirsek Kur'an'ı iki kısma ayırabiliriz. Birincisi, genel sebepler nedeniyle inen ayetler… Kur'an'ın bu kısmını herhangi özel bir sebep olmaksızın yeni şeyler iddia eden, mücadele eden, yanlışlara dur diyen, meydan okuyan, mevcudu değiştirmeye çalışan sosyolojik etkinliği öne çıkan ve fikir oluşturan ayetler olarak görürüz. Kur'an'ın büyük kısmını bu ayetler oluşturur. Bu kısım, durup bir şeylere cevap veren değil, aksine sosyolojik aktivasyonu kendisi meydana getiren, kendisi soran, çelişkileri dile getiren mevcut olana karşı çetin bir mücadele veren ayetler… Şirke karşı tevhidi savunmak, insanların ölümden sonra diriltilip hesap sorulacağı bir günün, din gününün, mutlaka geleceği uyarısında bulunmak, zulme karşı durmak bu kısım ayetlerin temel konularındandır. Ahlak öğretisini oluşturan değerler ve ilkeler de

* Mardin Artuklu Ünviversitesi, İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi, kutbettinekinci@artuklu.edu.tr, Orcid:0000-0001-5772-8340.

yine bu ayetlerin kapsamındadır. İkincisi ise özel bir sebeple inen ayetler… Hz. Peygambere sorulan bir konu, oluşan bir sorun, meydana gelen bir olay üzerine inen ayetler… Esbaı-ı nüzul konusunda yazılan müstakil eserlerdeki rivayetler ve usul kitaplarında nüzul sebepleri ile ilgili kaideler bu kısım ayetlerle ilgilidir.

Nüzul sebeplerinin Kur'an'ın anlaşılmasında hangi açılardan önemli olduğu ve bu konuda bize gelen rivayetleri nasıl değerlendirmemiz gerektiği konusu tefsir usulü eserlerinde ele alınmıştır. Konumuzun sınırlarına bağlı kalmak için bunun detaylarına girmeyeceğiz. Bizi ilgilendiren, esbab-ı nüzul rivayetlerinin umum-husus meselesidir. Bir soru, sorun ya da bir olay için inen ayetlerin bu özel sebepleri, ilgili ayetin anlamına nasıl bir etki meydana getirir? Bu ayetlerin anlamını o dönemdeki sebeple sınırlı mı tutmalıyız yoksa genelleştirmeli miyiz? Bu soruna tefsir usulcüleri "Muteber olan sebebin hususiliği değil, lafzın umumiliğidir." şeklinde bir kaideyle çözmeye çalışmışlardır.[1] Burada "muteber" derken geçerli olan şey kastedilir. Bu kaideye göre geçerli olan nüzul sebebi değil, lafzın umum ifadesidir. Bu durumda nüzul sebebi ne olursa olsun ayetin lafzı neleri kapsıyorsa ona itibar edilir.

Usul alimlerinin koyduğu bu kural sorunu tamamen çözüyor mu? Bu kuralın tıkandığı bazı durumlar var mı? Tıkandığı durumlarda çözüm ne olabilir? Bu çalışma bu sorulara cevap aramak üzere hazırlanmıştır.

I. Lafzın Umumunda Nüzul Sebebinin Rolü

Özel bir sebeple de olsa inen ayetlerin çoğu umum ifadelerle soruna değinir. Yer, isim ve olayın mahiyeti belirtilmeden genel lafızlarla konu anlatılır. Bunun az da olsa istisnalarının olduğunu belirtmek gerekir. Tebbet suresinde Ebu Leheb ve onun eşine yapılan kınama ve vaad edilen azap; yine Ahzap Suresinde Hz. Peygamber'in azatlı kölesi Zeyd b. Harise'nin boşanma hadisesi bu istisnalardandır.[2] Fakat konumuz, genel tabirlerle (umum ifadelerle) inen ayetlerdir. Nüzul sebeplerinin böyle genel ifade kullanan ayetlerin anlamı üzerindeki etkisi nedir? Bu özel sebep ayetin umum/genel ifadesini sınırlar mı veya umuma şamil olmasına mâni olur mu?

---

[1] Arapça olarak kaide şu şekilde formüle edilir: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

[2] Tebbet, 111/1-5; el-Ahzab, 33 / 37

Usul alimlerinin cumhuruna göre iniş sebepleri ne olursa olsun sebepler, ayetin umum ifadesine mâni olmaz. Onlara göre bu özel sebepler ayetleri daha iyi anlamamıza vesile olurlar ama ayet lafzının umumunu tahsis etmez, sınırlamaz. Sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar edilir. Örneğin eşinin kendisini başka bir adamla aldattığını söyleyen Hilal b. Ümeyye'ye kanıt getirmesini yoksa kendisinin masum birine iftira cezasıyla cezalandırılacağını belirten Hz. Peygamber'e Hilal, bir kanıt getirememiş ve yine de iddiasında ısrarcı olmuştur. Hilal kendisinden emin bir şekilde Hz. Peygamber'e şöyle demiştir: "Seni hakk olarak gönderene yemin ederim ki, ben doğru söylüyorum ve Allah muhakkak sırtımı cezadan kurtaracak şeyi indirecektir" Bunun üzerine lian ayetleri olarak bilinen Nur Suresi 6-9 ayetleri inmiştir.[3] Bu ayetler… وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ "Eşlerine zina isnat edenler…" şeklinde umumi bir ifade kullanarak başlar. Usulcülerin de belirttiği gibi burada lafzın umum ifadesine itibar edilir. Özel bir nedenle inmiş olsa da ayet, Hilal b. Ümeyye dahil bu durumunda olan herkes için uygulanır. Bu özel sebep ayetin umuma şamil olmasına mâni değildir.

Cumhurun aksine görüş belirtenlere göre ise lafzın umumi olmasına bakılmaksızın ayetin indiği özel sebebe itibar edilir.[4] Çünkü ayetin lafzı umumi de olsa özel olay için inmiştir, şayet maksat umum olsaydı ayet, olayı beklemeden inmeliydi, olay üzerine indiğine göre ayetin umum ifadesi söz konusu olayla sınırlıdır. Ama ayetin hükmü, lafzın umumi ifadesiyle değil de kıyas yoluyla diğer vakalara tatbik edilir. Örneğin Hilal'in olayında ayetin hükmü Hilal'e mahsustur, benzer olaylar ise ona kıyaslanarak hüküm uygulanır. Buradaki ihtilaf neticeyi değiştirmemekte, sadece hükmün uygulama yolunu farklı kılmaktadır. Cumhura göre hem indiği sebep hem de onun dışındaki vakalar doğrudan ayetin lafzının kapsamına girdiği için ayetin hükmü hepsine uygulanırken diğerlerine göre ise ayetin lafzının ifade ettiği hüküm, sadece sebebi kapsar diğer vakalar ise bu hükme kıyas edilerek uygulanır.

Özel sebeplerle inip umum ifade eden her ayet buradaki örnek gibi anlaşılır ve sorunsuz mudur? Buna olumlu bir cevap vermek zor görünüyor. Başka örnekleri de değerlendirdiğimiz zaman hangi

[3] Buhari, Muhammed b. İsmail, *el-Camiʾu-sahih*, thk. Mustafa Dib el-Buğa (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1987), Tefsir (65), H. No: 1940.

[4] Abdurrahman Celalüddin es-Suyutî (ö. 911/1505), *el-İtkan fi uʾlûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl, (by.: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-aʾmme li'l-kitab, 1974) 1 :110; Muhammed Abdulazim, ez-Zürkanî, *Menâhilu'l-irfan fi uʾlûmi'l-Kur'ân*, (by.: Matbaatu İsa, ts.) 1: 125.

sorunlarla karşılaşacağımızı görebiliriz. Çünkü bazı örneklerde sebebi itibara almadan ayeti umuma hamlettiğimiz zaman ayetin yanlış anlaşılmasına neden olabilir. Şimdi "Sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edilir" kuralının sorunlu olduğu bazı örneklere geçebiliriz.

Örnek 1:

"Ettiklerine sevinen ve yapmadıkları şeylerle övülmeyi seven kimselerin, sakın azaptan kurtulacaklarını sanma. Onlar için elem dolu bir azap vardır."[5]

"Sebebin hususiliğine değil, ayet lafzının umumîliğine itibar edilir" kaidesine göre ayeti yorumlarsak şöyle bir çıkarımda bulunmamız gerekir: Fiilin niteliği ne olursa olsun insanlar yaptıklarıyla sevinip, yapmadıkları şeylerden dolayı övülmeyi severlerse azaba duçar olurlar. Oysa insan doğal haliyle yaptığı işler konusunda başarılı olduğu durumlarda sevinir. Yine insanlar yapsın veya yapmasın ona mal olmuş başarılı işlerde övgü almayı isterler ve buna sevinirler. Başarmadığı halde işi sanki kendisi başarmış gibi övülmeyi beklemek onaylanacak bir şey değildir. Ama sırf yaptığı ve başardığı şeyle sevindi veya yapmadığı bir işte övülmeyi istedi diye bir azaba duçar olması adil durmuyor. O nedenle ayetin nüzul sebebi ayeti bu şekilde anlamamıza mâni oluyor ve sorunu çözüyor. Bu sorunu Mervan b. Hakem, İbn Abbas'a sordurmuş o da ayetin nüzul sebebini anlatarak çözmüştür. İbn Abbas'ın bildirdiğine göre Hz. Peygamber, Yahudilere Tevrat hakkında bazı şeyler sormuş, onlar da Hz. Peygamber'den gerçeği gizleyip ona farklı şeyler anlatarak onu aldatmaya çalışmışlar. Üstelik bu olumsuz hareketlerinden dolayı da hem sevinmişler hem de güya onun sorduklarına cevap vermişler diye övgü beklemişler. [6] Başka rivayetlere göre gerçek dışı mazeretlerle savaşa katılmayan bazı münafıklar hakkında inmiştir.[7]

Nüzul sebebi hangi rivayet olursa olsun anlaşılan burada işlenen fiilin niteliği önem kazanıyor. Mesele sadece sevinmek ve övülmeyi istemek değildir. Bu konuda azabı hakkeden kişi, hem muhatabını kandırıp yanılttığı için sevinen hem de bu kötü fiilini faydası dokunmuş gibi gösterip muhataptan övgü bekleyen kişidir.

---

[5] Ali İmran 3 /188.
[6] Buharî, Tefsir, H. No: 4568.
[7] Buhari, Tefsir, 4567; Müslim b. Haccac, *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuat Abdulbaki, (Beyrut: Daru ihya, ts.) Kitabu sifati'l-münafikin, 2777.

Böylece nüzul sebebinin katkısıyla ayetin, ilk bakışta akla gelen umum ifadesi üzere olmadığını, ahlak değerleriyle ilgili bir konuyu kastettiğini öğrenmiş oluyoruz. Nüzul sebebi, ayeti belli bir sınırda tutmamız gerektiğini bildirmiş oluyor. Böylece bu örnekte nüzul sebebinin hususiliğini itibara almamız gerektiği anlaşılıyor.

İbn Abbas'ın verdiği cevabın yetersiz olduğunu söyleyen bazı kişilerin olduğu kaydedilir. Bunlar şu gerekçeyle cevabı yetersiz görmüşler: Çünkü lafız sebepten daha umumidir. Lafız hem sebebi hem diğerlerini de kapsar, yani sebebi de aşar. Ayrıca İbn Abbas'ın cevabı, sevinmek ve övülme isteği gibi iki tabii şeye değil, bunlardan doğacak neticeye yöneliktir.[8] Zerkeşi onlara cevap olarak der ki, "Lafzın daha umumi olduğu, yani sebebi de aştığı konusu İbn Abbas'ın bilmediği bir şey değildir. Fakat İbn Abbas, ayetteki umum lafzından maksadın hususi olduğunu beyan etmiştir.[9]

Örnek 2:

"Doğu da Batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir."[10]

Kuralımız gereği ayetin özel nüzul sebebini değil de lafzın umumiliğini itibara alırsak, herhangi bir yöne dönerek namaz kılmanın bir sakıncası olmamalıdır. Oysa biliyoruz ki, Kur'an, Hz. Peygamber'e hitaben müslümanlara kıldıkları namazlarında Mescid-i Haram'a yönelmelerini emretmektedir.[11] Bu sorunlu durum, ancak nüzul sebebi itibara alındığı zaman çözülebilmektedir.

Bilindiği gibi Hz. Peygamber ve sahabesi Mekke döneminde de Medine'ye hicretinden sonra da yaklaşık on altı ay kadar namazlarında Mescid-i Aksa'ya yöneldiler. *"(Ey Muhammed!) Nereden yola çıkarsan çık, yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir. (Ey mü'minler!) Siz de nerede olursanız olun, yüzünüzü Mescid-i Haram'a doğru çevirin ki, zalimlerin dışındaki insanların elinde (size karşı) bir koz olmasın. Zalimlerden korkmayın, benden korkun. Böylece size nimetlerimi tamamlayayım ve doğru yolu bulasınız."*[12] Ayeti inince müslümanlar

[8] Bu görüş sahiplerinin maksadı şu olabilir: İbn İbbas ayeti böyle tefsir etmekle, ayetin lafzını kendi umumundan çıkararak sınırlı bazı şeylerle tefsir etmiştir. Oysa lafzın umumu neyse öyle olmalı, çünkü lafız sebebi de kapsar diğerlerini de….

[9] Ebu Abdillah Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Beyrut: Daru'l-maʾrife, 1957), 1: 27-28.

[10] Bakara 2 / 115.

[11] Bakara 2 / 149-150.

[12] Bakara 2 / 150.

mescid-i Haram'a yönelmeye başladılar. Yahudiler'in de kıblegâhı olan Mescid-i Aksaya yönelmeyi terk eden müslümanlar aleyhinde Yahudiler, "Bunları kıblelerinden vazgeçiren nedir?" gibi konuşmalarla Müslümanların ibadetlerinde şüphe uyandırmaya çalıştılar. [13] Onların verdiği bu kuşkuya cevap niteliğinde ve Müslümanların hem Mescid-i Aksa'ya hem de Mescid-i Haram'a yönelerek kıldıkları namazlarının doğruluğundan emin olmaları için bu ayet inmiştir. Başka bir görüşe göre ise sefer halinde bir gurup Müslüman karanlık bir gecede bulundukları yerde kıblenin yönünü tespit edemeden tahmin ettikleri bir yöne doğru namaz kılmışlar. Bilahare yöneldikleri yönün yanlış olduğunu öğrenmişler. Medine'ye vardıklarında bu durumu Hz. Peygamber'e bildirmeleri üzerine söz konusu ayet inmiştir.[14]

Hangisini kabul edersek edelim, nüzul sebepleri ayetin lafzın umumu üzere yorumlanmasının doğru olmadığını bildirmektedir. Eğer biz nüzul sebeplerini itibara almazsak, Mescid-i Harama yönelmenin bir farz, bir zorunluluk olmadığına karar verebileceğimiz gibi, bu ayetin Ka'be'ye yönelmeyi emreden ayeti neshettiği sonucuna da varabiliriz. Çünkü iki ayet arasındaki nasih-mensuh ilişkisinde neshin şartları mevcuttur. [15] Her iki rivayetten de anlaşıldığı gibi bu ayet, Ka'bey'e yönelmeyi emreden ayetten sonra inmiştir. Bu durumda nesih tanımına göre sonradan gelen hüküm, önceki hükmü nesheder. Böylece Ka'be'ye yönelme farziyeti kalkmış olur. O halde nüzul sebepleri, bize ayeti lafzının umumu üzere anlaşılmaması gerektiğini ve Ka'be'nin yönü tespit edilemediğinde tahmini bir yöne doğru namazın kılınabilirliği gibi bazı özel durumlarla sınırlı olduğunu bildirir. Şu özel durumu da ilave edebiliriz: eğer birinci nüzul sebebini itibara alırsak, o zaman ayet, Hz. Peygamber ve sahabesinin Ka'be'ye yönelmeden önce kıldıkları namazlarında bir sorunun olmadığını bildirmektedir diyebiliriz.

---

[13] Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesîr (ö.774/1373), *Tefsiru'l-Kur'an*, thk. Sami b. Muhammes Selame (by,: Darun Tayiyibe, 1999), 1: 391.

[14] İbn Kesîr, *Tefsir*, 1: 393.

[15] Neshin şartları için bkz. Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (ö.597/1201), *Nevâsihu'l-Kur'ân*, thk. Ebu Abdillah el-Amilî, (Beyrut: Şirketu ebna Şerif, 2001), s.20-21; Ebu'l Vefa Ali b. Akil, *el-Vadıh fi usuli'l-fıkh*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999), 1: 222; Suyûtî, *el-İtkan*, 3: 81; Muhammed b. Ali eş-Şevkanî, *İrşâdu'l-fühûl ila tahkiki'l-hakk min ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Azuv İnaye (by.: Daru'l-Kitabi'l-Arabiyy, 1999), 2: 55; Ebu Hamid Muhammed el-Gazzalî (ö.505/1111), *el-Müstesfa* thk. Muhammed Abdusselam, (by.: Daru'l-kutubu'l-ilmiyye, 1993) 97-98; Muhammed Abdulazim ez-Zürkanî, *Menâhilu'l-irfan fi ulûmi'l-Kur'ân*, (by.: Matbaatu İsa, ts.) 2: 180; Ekinci, Kutbettin, *Kur'an'dan Usule Nesih Kavramı*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 61; Abdurrahman Ensari, *Mensuh Ayetlerin Kritiği*, (İstanbul: Nida Akademi, 2019), 26-27.

Örnek 3:

"Şüphesiz Safa ile Merve, Allah'ın (dininin) nişanelerindendir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret eder ve onları da tavaf ederse, bunda bir günah yoktur. Her kim de gönlünden koparak bir hayır işlerse, şüphesiz Allah onu bilir, karşılığını verir."[16]

Ayetin lafzına bakılırsa, Hac yapanların Safa ve Merve tepeleri arasında sa'y yapmaları zorunlu olmayan mubah işlerden sayılır. Çünkü burada vücubu ifade eden bir emir mevcut değildir. Sadece iki tepeyi tavaf etmenin bir sakıncasının olmadığı ifade edilmiştir. Oysa bilindiği gibi, iki tepe arasında sa'y yapmak, hacta yapılması gereken bir ameldir. Şafii, Maliki ve Hanbeli mezhebine göre sa'y, haccın rükünlerinden; Hanefi mezhebine göre ise vaciplerindendir. [17] Bazı Hanbeli mensuplarının, sa'yın sünnet olduğunu ileri sürmeleri onların sadece ayetin lafzına itibar etmelerinden kaynaklanmıştır. Böyle bir yanılgı ayetin nüzul sebebini göz önünde bulundurmama sebebiyledir. Ayetin nüzul sebebine bakılırsa, aslında ayetin sa'y hakkında herhangi fıkhi bir hüküm belirtmediği sadece nüzul dönemindeki bir soruna değindiği anlaşılır. Ayetin nüzul sebebi ile ilgili rivayetleri şöyle özetleyebiliriz:

Cahiliye döneminde Sefa ve Merve üzerinde putlar vardı. Hac yapan müşrikler bu iki putu da tavaf ederlerdi. Bazı müslümanlar, bu iki tepeyi tavaf etmenin cahiliye işi olduğu gerekçesiyle burada sa'y yapmaktan çekindiklerini Hz. Peygamber'e bildirince söz konusu ayet inmiştir. (Taberi. 3: 230; İbn Kesîr 1:470; Bağavi 1: 173) Diğer bir rivayete göre ise Ensar cahileye döneminde Menat adlı putu kendilerine ilah olarak kabul etmişlerdi. O nedenle hac yaparlarken diğer müşrikler gibi Safa ve Merve üzerindeki putları tavaf etmezlerdi. Ensar cahiliye dönemindeki bu tavırlarını Hz. Peygamber'e anlatmış ayrıca biz Ka'be'yi tavaf etmekle emrolunduk Sefa ve Merve ile emrolunmadık demişlerdir. Bunun üzerine bu ayet inmiştir. (İbn Kesîr 1:469-470)

Muhtemelen bu iki olay da gerçekleşmiştir. Çünkü neticede bu ayet, bir kısım sahabenin bu iki tepeyi tavaf etme konusundaki şüphelerini gidermek üzere inmiştir.

---

[16] Bakara 2 / 158

[17] Salim Öğüt, "Sa'y", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/say (Erişim Tarihi: 16.02.2021).

Nüzul sebepleri itibara alınmadığı takdirde, ayetin lafzı, sa'y yapmanın gerekli bir amel olmadığı yanılgısına götürebilir. Nitekim Hz. Ayşe'nin yeğeni Ürve, bu ayeti okuduktan sonra ona, 'Bir kimse bu iki tepeyi tavaf etmese de ona bir günah yoktur deyince' Hz. Ayşe ona ayeti yanlış anladığını ve 'eğer senin dediğin gibi olsaydı ayette "…onları tavaf etmemesinde bir günah yoktur" denirdi. Hem Resûlüllah iki tepeyi tavaf etme yolunu ortaya koymuştur. O nedenle hiç kimse onları tavaf etmeyi bırakamaz.' diyerek Ürve'yi uyarmıştır. Hz. Ayşe'nin sözünden de anlaşıldığı gibi sa'y'ın gerekliliğini müslümanlar Hz. Peygamber'den öğrenmişlerdir. Asılları Kur'an'da olan diğer ibadetlerin detaylı uygulamaları gibi hac ibadetinin de bir uygulaması olan sa'y'ın farziyeti Hz. Peygamber tarafından beyan edilmiştir. Ayet de sadece sa'y yapmanın bir günah olmadığını ifade etmektedir, onun gerekli olmadığını değil… Öyle anlaşılıyor ki, ayet hac ibadetinde sa'y yapmanın gerekli olduğunu veya olmadığını beyan etmek için değil, bazı Müslümanların bu fiil ile ilgili kuşkularını gidermek için inmiştir.[18]

Örnek 4:

"De ki: "Bana vahyolunan Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Fakat istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın kim bunlardan yeme zorunda kalırsa yiyebilir." Şüphesiz Rabbin çok bağışlayandır, çok merhametlidir."[19]

Nefiy siyakında gelen nekire umum ifade eder. Ayette لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا ifadesiyle bu durum gerçekleşmiştir. Bu da şu anlamı doğurur: Bana vahyolunanlar içinde şu sayılanların dışında bir yiyecek yiyen kimseye haram kılınan hiçbir şey bulamıyorum. Mekke'de inen bu ayeti hem Mekke ortamını hem de nüzul sebebi dikkate alınmazsa, yiyecekler içinde sadece ayette sayılan dört şeyin haram olması gerekir. Oysa Medine'de inen başka bir ayette "…boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekten düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar…" [20] haram yiyeceklere ilave edilmiştir. Onun dışında pençesiyle avlanan yırtıcı hayvanların Hz. Peygamber tarafından

[18] Bu ayetin nüzul sebebi ile ilgili rivayetlerin ayetin anlaşılmasına etkisi için bk. Ensari, Abdurrahman, Sebeb-i Nüzulün Tefsire Etkisi –Bakara Sûresi Örneği- (İstanbul: Nida Yayınları, 2017) 206-209.

[19] En'am 6 / 145

[20] Maide 5 / 3.

haram olduğu beyan edilmesi, içkinin haram edilmesi gibi hükümler bu ayeti sadece lafız delaletiyle yorumlanmaması gerektiğini gösterir.

Ayette sayılan haram yiyecekler henüz Mekke döneminde iken vahyedilenlerdir. [21] Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Mekke ortamında müşrikler kendi geleneksel dinlerine göre helal ve haram yiyecekleri tasnif ederlerken bunu Allah'a isnat ediyorlardı. Onlara cevap olmak üzere inen ayet, "Haramlar sizin çoğaltarak uydurduğunuz şeyler değildir. Allah sizin haram kıldığınızı haram kılmamıştır. Allah'ın haram kıldığı yiyecekler sadece bunlardır." anlamına gelmektedir. [22] Muhatapların yanlış inançlarına veya uygulamalarına cevap olsun diye indiği için ayeti umum üzere yorumlamamak gerekir. Burada muhatapların durumu gözetilmelidir. Hayatın içinden bir örnek vermek gerekirse, şunu söyleyebiliriz: Sınıfta anlattığı konunun önemini anlatan öğretmenin çocuklara, " Çocuklar! Kitabınızda her şey var, okuyun!" dediğinde öğretmen, kitapta her türlü bilginin olduğunu iddia etmemektedir. Burada "her şey var" diyen öğretmenin sadece anlattığı konuyu kast ettiği açıktır. Muhatapların durumu gözetilerek yapılan açıklamalar, muhataplarla birlikte değerlendirilmelidir. Özellikle sözlü hitaplarda mütekellimin maksadı ile muhatapların durumu arasında yakın bir ilgi vardır. Nüzul sebepleri de aslında muhatapların durumunu anlatan olaylardır. O nedenle bu ayeti genel anlamla yorumlamamıza gerek olmamalı, muhatapların durumunu hesaba katarak sözün maksadını tespit etmeliyiz.

Örnek 5:

"İman edip salih ameller işleyenlere; Allah'a karşı gelmekten sakındıkları, iman ettikleri ve salih amel işledikleri, sonra Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iman ettikleri, sonra yine Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iyilik ettikleri takdirde, tattıklarından dolayı bir günah yoktur. Allah, iyilik edenleri sever."[23]

Ayetin umum ifade eden lafzından anlaşıldığına göre bir kimse iman edip salih amel işler, günahlardan sakınır (takva) ve iyilik ederse tattığı şeylerde ona bir günah yoktur. Ayette فِيمَا طَعِمُوا "…tattığı şeylerde…" ifadesi genel bir ifadedir ve bu nedenle helal veya haram bütün yiyecek ve içecekleri kapsamaktadır. Bu anlama biçimine göre

[21] Ebu Abdillah Fahruddin er-Razi, *Mefatihu'l-ğayb* (Beyrut: Daru ihyai't-turas, 1420), 13: 169.
[22] Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Cami'u'l-beyân* thk. Ahmed Muhammed Şakir, (by. Müessetü'r-risale, 2000), 12: 191-192
[23] Maide 5 / 93.

ayette sayılan özellikleri taşıması şartıyla örneğin bir kimse içki içtiğinde ona bir günah yazılmaz. Fakat ayetin içki ve kumarın haram kılınmasından sonra, bazı mü'minlerin "Bazı kardeşlerimiz daha önce içki içtiler ve kumar malından yediler ve öldüler. Onların durumu ne olacak?" diye sormalarına cevap olarak indiğini (Taberi 10: 577-578; Bağavi, 2: 83) itibara alırsak maksadın umum ifade olmadığı anlaşılabilir.

Bu ayeti sadece lafzının umumuyla te'vil etme girişimi İslam tarihinin erken dönemine rastlar. Hz. Ömer döneminde ayetin nüzul sebebini –belki de bilmediklerinden dolayı- itibara almayarak sadece lafzının umumundan hareketle ayeti delil göstererek sahabeden Kudame b. Mazu'n'un içki içtiği ve bu nedenle Hz. Ömer'in onu cezalandırdığı rivayet edilir.[24] Ayrıca yine onun döneminde bazı Şamlıların ayeti böyle te'vil edip içki içtikleri söylenir.[25]

Türkçe hazırlanan meallerin çoğunda ayet metninde geçmemesine rağmen "daha önce" tabiri kullanılır. Kimisinde parantez içinde kimisinde parantez açılmadan kullanılmıştır. Meallerde yanlış anlaşılmaya meydan vermemek için haklı olarak nüzul sebebine de işaret edilsin diye "daha önce tattıklarından…" gibi veya bu anlama benzer ifadeler kullanılmıştır.[26]

II. Örneklerin Genel Değerlendirmesi

Önekler, usul âlimlerinin nüzul sebeplerini değerlendirme ölçüsü olarak ortaya koydukları "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب", "Geçerli olan olan sebebin hususiliği değil, lafzın umumiliğidir." kuralının bir sorun taşıdığını göstermek üzere sunulmuştur. Kişiye eşlerinin ve çocuklarının düşman olduğunu bildiren ayet,[27] topyekün müşriklerle savaşmayı emreden eden ayet,[28] Allah'ın hükmüyle hükmetmeyenin kafir olduğunu bildiren ayet[29] ve gayri müslimlerin de cennete girebileceklerini ima eden ayet[30] gibi başka örnekler de verilebilir. Her örneği birer birer değerlendirmek konumuzun

[24] Şemsuddin Ebu Abdillah ez-Zehebi, *Siyeru a'lam'n-nübela*, thk. Şuayb el-Arnavut vd. (by. Müessesetü'r-risale, 1985.), 1: 161-162; Ebu Naim Ahmed b. Abdillah el-İsbehani, *Ma'rifetu's-Sehabe*, thk. Adil b. Yusuf el-Azazi, (Riyad, Daru'l-vatan, 1998), 4: 2346.

[25] Ebu Leys Nasr b. Muhammed es-Samerkandi, *Bahru'l-ulûm*, th. Muhammed Matarcı, (Beyrut, Daru'l-fıkr, ty.), 1: 439.

[26] Örnekler için bkz. https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=5&ayet=93(23.02.2021)

[27] Teğabün 64 / 14

[28] Tevbe 9 / 5, 35.

[29] Maide 5 / 44.

[30] Bakara 2 / 62.

sınırlarını zorlayacaktır. Yukarda değerlendirmesini yaptığımız örnekler metodolojik bir sorunla karşı karşıya olduğumuz konusunda yeterince ikna edicidir. Kur'an'ın genel ifadelerinin bazen belli bir sınırda anlaşılması gerektiğine nüzul sebepleri yardımıyla ulaşıyoruz. "Geçerli olan sebebin hususiliği değil, lafzın umumiliğidir." Kuralının daima geçerli olmadığı örneklerle karşılaşıyoruz. Her kuralın bazı istisnaları olabilir mazeretini geçersiz kılacak kadar Kur'an'da bu tür örnekler mevcuttur. Bu kurala katıksız bir şekilde uyulduğu taktirde ayetlerin yanlış yorumlanacağı örneklerde açıkça görüldüğüne göre, buna nasıl bir çözüm önerilebilir? Bu kuralı yok mu sayacağız? Yoksa sebebin hususiliğini savunan görüşü mü destekleyeceğiz?

Sebebin hususiliğini savunan görüş, Kur'an'ın genel ifadelerini her zaman indiği döneme hasrettiği için başka sorunlara yol açıyor. Nüzul sebeplerini Kur'an'ın tek ve hakiki inişine neden olarak telakki etmiş oluyor. Zamanını aşan bir kelam olarak görülmesine mani oluyor. Oysa nüzul sebepleri, aslında kelamın inişinin gerçek nedeni değil, dini hüküm ve ilkelerin ortaya çıkış nedenini açıklayan olaylardır. Sözün maksadını tespit etmeye yarayan deneyimlerdir.

Bize göre, kuralı yok saymak yerine kuralın geliştirilmesiyle sorun çözülebilir. Kural bir şarta bağlanmalıdır. Lafzın umumiliğine mâni olan bir karine bulunmadığı taktirde kural geçerli olabilir. Lafzın umumiliğine mâni bir karine varsa umumilik itibara alınmaz ve umumdan maksadın sınırlı anlamlar olduğu anlaşılır. Karine de şer'i bir delil olabilir. Teorik olarak akli bir karine de bulunabilir ama örnekleri incelediğimiz kadarıyla akli bir karineye vakıf olamadık. Verdiğimiz örneklerin tümünde ve diğer örneklerde ayetin umum lafzına göre yorumlanmasına mâni olan şer'i bir delil bulunuyordu. Birinci örnek üzerinden açıklamaya çalışalım: İnsanların yaptıkları şeylerle sevindikleri için azaba duçar olmaları adil değildir. Allah'ın zulmetmeyeceğini vadettiğini ve adaletle emrettiğini biliyoruz.[31] Bu şer'i karine ayeti umum üzere yorumlanmasına manidir. Nüzul sebebi de ayetin maksadının yapılan kötü fiiller olduğunu bildirir. Çünkü azabı hak etmesi için, yani adil olması için, yaptığı şeyin kötü bir şey olması gerekir. O halde lafzın umumuna mâni bir karine bulunmasından dolayı, ayetin maksadını nüzul sebebiyle tespit edebiliriz. Nüzul sebebi ayetin sınırlı olan anlamının ne olduğunu anlamamıza yaramaktadır. Çünkü ayet umumi bir lafız kullandığı

[31] Nahl 16 / 90; Nisa 4 / 40; Yunus 10 / 44; Kehf 18 / 49.

halde onu umama yorumlamayıp zahirin dışına ancak bir gerekçeyle çıkabiliriz ki, o gerekçe buna mâni bir karinenin bulunmasıdır. Bu örnekte karine Allah'ın adil olmasıdır. Nüzul sebebi de maksadın tespitini yapar. O halde kuralımıza bu kaydı düşerek geliştirebiliriz. Şu şekilde formüle edebiliriz: "Umumiliğe mâni olan bir karine olmadığı durumda geçerli olan, sebebin hususiliği değil, lafzın umumiliğidir." العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب إلا أن تقوم قرينة مانعة للتعميم

Yukarıda verdiğimiz örnekler, usul âlimlerinin nüzul sebeplerinin faydaları sadedinde zikrettikleri örneklerdir.[32] Nüzul sebeplerinin ayetin doğu anlaşılmasındaki etkinliğini göstermek için verilen bu örnekler aynı zamanda söz konusu kuralla ilgili dile getirdiğimiz soruna da işaret ediyordu. Sorunu çözmek için önerdiğimiz ilave kayıt aslında usulcülerin bazı örnekler üzerindeki değerlendirmelerinden mülhemdir. Mesela birinci örnekte ayeti, sebebi nüzul bilgisiyle hususi bir manayla açıklayan İbn Abbas'a bazı kişiler lafız sebepten daha umumidir, diye itiraz etmişlerdi. Zerkeşi de lafzın daha umumi olduğunu kabul etmiş ama nüzul sebebiyle bu umumdan maksadın hususi olduğunu belirterek bunlara cevap vermişti. Bu cevap, söz konusu kural için dile getirdiğimiz soruna Zerkeşi'nin bir çözüm işareti olarak kabul edilebilir.

Sonuç

Nuzul sebeplerinin ayetlerin umum ifadelerindeki rolü konusunda "Muteber olan sebebin hususiliği değil lafzın umumiliğidir" kuralının bazı örneklerde sorunlu olduğunu göstermeye çalıştık. Bu örneklerinde nüzul sebeplerinin ayetin anlamını etkilediğini ortaya koymaya çalıştık. Çünkü Kur'an'ın nüzul biçimi ve insanlarla ilk karşılaşmada onlara sözlü olarak hitap etmesi, mütekellim-muhatap ilişkisine benzer sıkı bir bağı zorunlu kılar. Kur'an bir hitap eden ise nüzul sebepleri de muhatap niteliğindedir. Çünkü muhatabın sorusu, problemi, inançları gibi onu Kur'an'a muhatap kılacak her ahvalini nüzul sebebi olarak sayarız.

Yukardaki örneklerde, bu sıkı bağı sunarken söz konusu kuralın uygulanması halinde bazı ayetlerde hatalı yorumlamalara neden olabileceğini göstermeye çalıştık. O nedenle bu kuralın her örnekte sorunsuz işletilmesi için, yani lafzın umumiliğinin geçerli olması için umuma mâni bir karinenin bulunmaması gerektiğini belirttik. Buna göre kurala bir kaydın yapılması önerisinde bulunduk

[32] Zerkeşi, *el-Burhan*, 1 :28; Suyutî, *el-İtkan*, 1 :111.

ve şu şekilde formüle ettik: “Umumiliğe mâni olan bir karine olmadığı durumda geçerli olan, sebebin hususiliği değil, lafzın umumiliğidir.”

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب إلا أن تقوم قرينة مانعة للتعميم

Kaynakça

Buharî, Muhammed b. İsmail, *el-Camiʾu-sahih*. thk. Mustafa Dib el-Buğa. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1987.

Ekinci, Kutbettin. *Kur'an'dan Usule Nesih Kavramı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.

Ensari, Abdurrahman. *Mensuh Ayetlerin Kritiği*. İstanbul: Nida Akademi, 2019.

Ensari, Abdurrahman, Sebeb-i Nüzulün Tefsire Etkisi –Bakara Sûresi Örneği- İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017, 206-209.

Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed. *el-Müstesfa,* thk. Muhammed Abdusselam. by.: Daru'l-kutubu'l-ilmiyye, 1993.

İbn Akil, Ebu'l Vefa Ali. *el-Vadıh fi usuli'l-fıkh*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'an*. thk. Sami b. Muhammes Selame. By.: Darun Tayiyibe, 1999.

İbnu'l-Cevzi. Ebu'l-Ferec. *Nevâsihu'l-Kur'ân*. thk. Ebu Abdillah el-Amilî. Beyrut: Şirketu Ebna Şerif, 2001.

İsbehanî, Ebu Naim Ahmed b. Abdillah. *Ma'rifetu's-sehabe*. thk. Adil b. Yusuf el-Azazi. Riyad: Daru'l-vatan, 1998.

Müslim b. Haccac. *Sahihu Müslim*. thk. Muhammed Fuat Abdulbaki. Beyrut: Daru İhya, ts.

Öğüt, Salim. "Sa'y". TDV İslâm Ansiklopedisi. https://islamansiklopedisi.org.tr/say (16.02.2021).

Razi, Ebu Abdillah Fahruddin. *Mefatihu'l-ğayb*. Beyrut: Daru ihyai't-turas, 1420.

Samerkandî, Ebu Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-uʾlum*. thk. Muhammed Matarcı. Beyrut: Daru'l-Fıkr, ty.

Suyutî, Abdurrahman Celalüddin. *el-İtkân fi uʾlûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. by.: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-aʾmme li'l-kitab, 1974.

Şevkanî, Muhammed b. Ali. *İrşâdu'l-fühûl ila tahkiki'l-hakk min ilmi'l-usûl*. thk. Ahmed Azuv İnaye. by.: Daru'l-Kitabi'l-Arabiyy, 1999.

Taberî, Muhammed b. Cerir. *Camiʾu'-l-beyan*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. by.: Müessetü'r-Risale, 2000.

Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdillah. *Siyeru a'lam'n-nübela*. thk. Şuayb el-Arnavut vd. by.: Müessesetü'r-Risale, 1985.

Zerkeşî, Ebu Abdillah Bedruddin. *el-Burhan fi uʾlumi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Daru'l-maʾrife, 1957.

Zürkanî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilu'l-irfan fi uʾlûmi'l-Kur'ân*. by.: Matbaatu İsa, ts.

https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=5&ayet=93 (23.02.2021).

"NÜZUL SEBEPLERİNDE UMUM HUSUS MESELESİ" BAŞLIKLI ÇALIŞMAYI DEĞERLENDİRME

DOÇ. DR. NAİM DÖNER*

Giriş

Bilindiği gibi Kur'an'ın çoğu herhangi özel bir sebep olmadan nazil olmuştur. Yine Kur'an bir bütün olarak toptan inmemiş, pek çok ayeti belli zaman aralıklarıyla toplumda meydana gelen olaylara çözüm ve sorulan sorulara cavap olarak nazil olmuştur.

Olayların tarihsel arkaplanını ve ayetlerin nüzül vasatını inançsal, siyasal, sosyo-kültürel, psişik ve ahlakî ortam olarak ifade eden ve ilahî mesajın topluma inanç, ibadet, ahlak ve muamelat gibi alanlarda norm oluşturmak amacıyla inmesine sebep olan gelişmeler nüzûl sebepleri olarak ifade edilir. Bu açıdan belli bir zaman diliminde ve spsifik olaylar bağlamında nazil olan ve her fırsatta mesajının evrensel olup sonsuza kadar insanlığın problemlerine çözüm olduğu ifade edilen bir kısım Kur'an ayetlerinin nüzûlüne sebep olan olaylarını, Kur'an'ın ilk muhatapları olan ve Kur'an'ın kendi diliyle indiği Arapların inancını, örf, adet ve geleneklerini, o dönem için Kur'an'ın kullandığı lafızların ifade ettiği anlamları ve bağlamları gibi nüzûl dönemi enstürmanlarını iyice bilmek gerekir. Ayetlerin iniş hikayesi ve kıssası olan bu durum, Kur'an ilimleri terminlojisinde Esbabü'n-nüzîl/ nüzûl sebeleri tamlamasıyla ifade edilir. Binaenaleyh âlimler, ayetlerin doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanması ve onlardan hüküm istinbatında bulunulması konusunda nüzûl sebeplerine oldukça önem vermişlerdir. Bu açıdan bakıldığı zaman Kur'an lafızlarının umûmî manasının mı yoksa sebebin hususî oluşunun mu dikkate alınacağı mevzusunun esbâbu'n-nüzûl konusuyla ve umûm-husus kaidesiyle yakından alakalı olduğu görülmektedir.

Bu açıdan bakıldığı zaman umûm-husus kaidesinin tefsir ve fıkıh usûlünde önemli kaideler arasında yer aldığı söylenebilir. Bahusus, bu kaide, tefsir usulü için vazgeçilmez bir öneme haizdir. Zira umûm-husus kaidesi aracılığıyla şer'i nassların lügavi sınırları

* Bingöl Üniversitesi, İslamî İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi, naimdoner12@hotamil.com, Orcid: 0000-0001-9714-4796.

tespit edilmeye, onların anlamları daha da anlaşılır hale getirilerek birçok dinî hüküm de bu kaide üzerine inşa edilmeye çalışılmaktadır.

Tefsir ilminin gayelerinden birisi ister umûmî ister hususî ifadeli olsun ayetlerin anlamlarını ve ilahî muradı doğru bir şekilde anlamak ve bunlar arasında hususu ifade eden ayetlerin belirlenmesini sağlamaktır. Klasik dönemden bu yana birçok müfessir özellikle de ahkâm ayetleri açısından umûm-husus kaidesine ehemmiyet gösterdikleri görülmektedir.

I. Ayetlerin Doğru Anlaşılmasında Nüzul Rolü

Ayetlerin gerek literal olarak anlam ve bağlamına uygun olarak tefsir edilmesi ve gerekse nazil olduğu sosyo-kültürel ortamın bilinerek yorumlanması onların muhataba vermek istediği mesajların doğru anlaşılmasında son derece önem arz etmektedir. Bu nedenle tefsir usulünde doğru bir yorumun yapılması ve ayetlerin daha kolay anlaşılması için en önemli yardımcı araçlardan birisi olan ve Hz. Peygamber'in risâlet döneminde vuku bulan ve Kur'an'ın bir veya birkaç âyetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olayı, durumu ya da soruyu ifade etmek üzere kullanılan "Nüzûl sebepleri"ni bilmek oldukça önemlidir.[1]

Bu açıdan Kur'an-ı Kerim'i tefsir edenlerin, özellikle özel sebepler üzerine nazil olmuş ayetlerin yorumunda esbab-ı nüzulü dikkate almaları gerektiğini, bu hususu göz önünde bulundurmadan yapacakları tefsirin hatalı yorum ve sonuçlara yola açmasının olası olduğunu vurgulamak gerekir. Zira Kur'an ayetlerinin ve surelerinin önemli bir kısmı, Hz. Peygamber'in ve Müslümanların karşılaştığı problemleri çözmek, Hz. Peygamber'e yöneltilen sorulara cevap vermek ya da inananları övmek ya da inanmayanları eleştirrnek üzere nazil olmuştur. [2] İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) yerinde ifadesiyle "*nüzûl sebebini bilmek, ayetin manasını anlamaya yardımcı olur. Zira sebebi bilmek sonucu bilmeye götürür*."[3]

---

[1] Sabunî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fî ulûmi'l-kur'ân*, (Karaçi: Mektebetu'l-buşra, 1431/2010), 32-37: Nuhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", *DİA*, (İstanbul: 1985), 11, 361.

[2] Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillah, *el-Burhan fi ulumi'l-kur'ân*, thk. Ebu'I-Fadl ed-Dimyati, (Kahire: Daru'l-hadis, 1427/2006), 28; Suyütî, Celaluddin Abdurrahman b. Abi Bekr, *el-itkan fi ulumi'l-kur'ân*, thk. Mustafa Dib ei-Buğa, (Dımaşk-Beyrut: Daru İbn Kesir, 1416/1996), I,92: Marifet Muhammed Hadi, *et-Temhîd fi ulumi'l-kuran*, (Kum: İntişarat-ı camia-l-müderrisîn, 1412), 254.

[3] İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, 1980), 16.

II. Özel Bir Sebebe Binaen Umûm İfadelerle Nazil Olan Bazı Ayetler

Burada tebliğcinin de yer verdiği ve özel bir sebep veya sebepler üzerine umum ifade kipleriyle nazil olan bir kaç örneğe yer vermek istiyoruz.

1. Örnek: لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا اَتَوْا وَيُحِبُّونَ اَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيمٌ "*Sanma ki yaptıklarından memnun olanlar, yapmadıklarıyla övülmekten hoşlananlar, evet, sanma ki onlar azaptan kurtulacaklardır! Onlar için elem verici bir azap vardır."*[4] Bir rivayete göre yahudiler, bir başka rivayete göre ise münafıklar hakkında inen âyet[5] umum ifade eden الذين ism-i mevsûl ile gelmiştir.[6] Binaenaleyh sebep ne olursa olsun zahiren âyetin hükmü mümin, kâfir ve münafıklardan ayette ifade edilen özelliklere sahip olan herkes için geçerlidir.

2. Örnek: وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ *"Doğu da Batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir."*[7] Nüzûl sebebine dair farklı rivayetler bulunan bu ayete ilişkin[8] Taberî î (ö. 310/923) gibi bazı âlimler umum ifade eden bu ayetin Bakara 144. âyetle neshedildiğini iddia ederek izah etmeye çalışmış, buna karşı bu iki âyet arasında nesihle izahı gerektiren bir uyumsuzluk söz konusu olmadığu düşüncesinden hareketle Şevkânî, (ö. 1250/1834) I, 144-145) bu âyetin, kıblenin hangi tarafta olduğunun bilinmemesi veya bilinse bile hastalık, yolculuk, savaş gibi özel durumlar sebebiyle o yöne dönmenin güç, tehlikeli ya da imkânsız olması gibi hallere ilişkin özel bir hüküm belirlediği ifade edilmiştir. Buna göre normal durumlarda namazı kıbleye yönelerek kılmak farzdır.[9]

---

[4] Ali İmran 3 /188.

[5] Buharî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-buhârî*, thk. Salih b. Abdulaziz b. Muhammed b. İbrahim, (Rıyad: Daru's-selam, 1429/2008), *Tefsîr*, had. no: 4567: Müslim b. Haccac, *Sahihu Müslim*, thk. Salih b. Abdulaziz b. Muhammed b. İbrahim, (Rıyad: Daru's-selam, 1429/2008), *Kitabu Sifati'l-Münafikin* had. no: 2777.

[6] Ayetin nüzul sebeplerine ilişkin rivayetler için bkz. el-Vahidî en-Nisâburî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-nüzûl*, (ed-Demmâm: Dâru'l-İslâh, 1416/1996), 136-138.

[7] Bakara 2 / 115.

[8] Bkz. el-Vahidî *Esbâbu'n-nüzûl*, 36-39.

[9] Şevkanî, Muhammed Ali, *Fethu'l-Kadîr*, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1428/2007), 87; es-Sabunî, *et-Tibyân*, 32.

3. Örnek: قُلْ لَٓا اَجِدُ فٖي مَٓا اُو۫حِيَ اِلَيَّ مُحَرَّماً عَلٰى طَاعِمٍ يَط۫عَمُهُٓ اِلَّٓا اَن۫ يَكُونَ مَي۫تَةً اَو۫ دَماً مَس۫فُوحاً اَو۫ لَح۫مَ خِن۫زٖيرٍ فَاِنَّهُ رِج۫سٌ اَو۫ فِس۫قاً اُهِلَّ لِغَي۫رِ اللّٰهِ بِهٖۚ *"De ki: "Bana vahyolunan Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum."*[10] Bilindiği gibi nefiy siyakında gelen nekire umum ifade eder. Ayette لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا ifadesiyle hasr ve umum ifade eden söz konusu form kullanılmıştır. Bu nedenle sadece ayetin zahiri formu göz önünde bulundurulacak olursa bunlar dışında haram kılınan yiyeceklerin bulunmadığı gibi bir sonuç ortaya çıkar. Hâlbuki biz ayette bunun kastedilmediğini ve İslam'da başka yiyeceklerin de yasaklandığını biliyoruz.[11]

III. Umum İfadeyle Nazil Olan Bazı Ayetlerin "Muteber Olan Sebebin Hususiliği Değil, Lafzın Umûmiliğidir" Kaidesi Açısından Değerlendirilmesi

Anlaşılan odur ki "Nüzûl Sebeplerinde Umûm-Husus Meselesi" başlığı makalesinde yazar, umûm ifade formuyla nazil olan ve özel nüzul sebebi bulunan bazı ayetlerin her zaman umûm ifade eden manalarla yorumlanın zahiren bazı yanlış anlaşılmalara neden olacağı gerekçesiyle bu hususta çözüm olarak cumhur ulemanın işlettiği العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب / Muteber olan sebebin hususiliği değil, lafzın umûmiliğidir."[12] genel kaidesinin problematiğin çözümü için yeterli görmemektedir. Kimi ayetlerin bu kaideye uymaması tezinden hareketle yazar, nüzul sebebi veya sebeplerinin umûm ifade eden ayetlere genel manayı vermeye engel olup olmadığını tartışmakta ve bu problematik meselenin çözümü için bahsi geçen kaideyi genel geçer hale getirecek bir kaydı eklemeyi tavsiye etmektedir.

Yazar giriş bölümünde geleneksel tefsir anlayışına paralel olarak Kur'an ayetlerinin inişini gelişen sebepler açısından değerlendirerek iki kısma ayırmaktadır:

1. **Genel sebepler nedeniyle inen ayetler:** Bunlar, herhangi özel bir sebep olmaksızın yazarın ifadesiyle "yeni şeyler iddia eden, mücadele eden, yanlışlara dur diyen, meydan

[10] En'am 6 /145.
[11] Sabunî, *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 31-33.
[12] Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, (Kahire: Muessesetu kurtuba, ts.), 324; es-Sabunî, *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 42-43.

okuyan, mevcudu değiştirmeye çalışan sosyolojik etkinliği öne çıkan, şirke karşı tevhidi, ölümden sonra tekrar dirilişi, ahlakî öğretileri içeren ayetler bu gruba girer.

2. **Hz. Peygamber'e sorulan bir konu, oluşan bir sorun, meydana gelen bir olay üzerine inen ayetler:** Esbabı-ı nüzul konusunda yazılan müstakil eserlerdeki rivayetler ve usul kitaplarında nüzul sebepleri ile ilgili kaideler bu kısım ayetlerle ilgilidir.

Yazarın geleneksel anlayışa göre herhangi bir gerekçe olmaksızın doğrudan indiği söylenen ayetleri, "şirk düşüncesini ortadan kaldırıp yerine tevhit düşüncesini ve ahiret inancını inşa eme, zulüm ve haksızlık yerine adaleti ikame etme, evrensel ahlakî normları ortaya koyma" gibi "genel sebeplere binaen inen ayetler" şeklinde kategorize etmesi oldukça dikkate değer bir ve önemsenmesi gereken bir okuma biçimidir. Niye ki bunların, topluma inanç, ibadet, ahlak ve hukuk gibi alanlarda ilahi mesajların inmesine sebep olan genel karakterli olay ve olgular olduğu söylenebilir. Yazarın bu geniş perspektifinden bakıldığı zaman şu ya da bu şekilde sebepsiz olarak inen ayet bulunmadığı söylenebilir. Zira bu kategorik ayırıma göre ayetlerin bir kısmı genel sebeplere binaen, bir kısmı ise özel sebeplere binaen nazil olmuştur.

Yine yazar Giriş bölümünde nüzul sebeplerinin Kur'an'ın anlaşılmasında hangi açılardan önemli olduğu ve bu konuda gelen rivayetlerin nasıl değerlendirmesi gerektiğinden hareketle umûm-husus meselesi bağlamında esbab-ı nüzul rivayetlerinin önemine dikkat çekerek aşağıdaki soruları sorar:

Bir soru, sorun ya da bir olay için inen ayetlerin bu özel sebepleri, ilgili ayetin anlamına nasıl bir etki meydana getirir? Bu ayetlerin anlamını o dönemdeki sebeple sınırlı mı tutmalıyız yoksa genelleştirmeli miyiz?

Yazarın problematik alan olarak gördüğü bu soruna tefsir usulcüleri العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب / Muteber olan sebebin hususiliği değil, lafzın umûmiliğidir." şeklinde bir kaideyle çözmeye çalışmışlardır. Yazarın iddiasına göre usulcüler, "muteber" olan ile geçerli olan şeyi kastederler. Bu kaideye göre geçerli olan nüzul sebebi değil, lafzın umûm ifadesidir. Bu durumda nüzul sebebi ne olursa olsun ayetin lafzı neleri kapsıyorsa ona itibar edilir."

Yazar "Usul âlimlerinin koyduğu bu kural sorunu tamamen çözüyor mu? Bu kuralın tıkandığı bazı durumlar var mı? Tıkandığı durumlarda çözüm ne olabilir? gibi konuya ilişkin sorular sorarak cevaplar aramakta, örnekler üzerinden bu kaidenin eksiklik olduğu iddiasını ortaya koymakta ve kaidenin tam manasıyla işlerlik kazanması için çözüm önerisi olarak kaideye bir kaydın eklenmesi önerisinde bulunmaktadır.

Yazar "Lafzın Umûmunda Nüzul Sebebinin Rolü" başlığı altında özel bir sebep veya sebepler üzerine umûm/ genel nitelikli lafızlarla nazil olan ayetlerin nüzul sebepleri dikkate alınmayıp *Muteber olan sebebin hususiliği değil, lafzın umûmiliğidir* kaidesi uyarınca umûm ifade edecek şekilde anlamlar yüklendiği takdirde ortaya çıkabilecek yanlış manalar üzerinde durur.

Eğer bir yanlış anlaşılma söz konusu değilse "Lafzın Umûmunda Nüzul Sebebinin Rolü" şeklinde kullanılan başlık" *muğlak* olduğundan kendisiyle neyin kastedildiği tam olarak anlaşılmamaktadır. Kullanılan başlık ile zihin, sanki lafzın umûmî bir ifadeyle kullanılmasına sebep olan esas hususun, nüzul sebebi olduğu zehabına kapılmaktadır. Hâlbuki burada özel bir sebebe binaen nazil olan ayet(ler)in anlamı, nazil olduğu olayla mı sınırlı tutulacak, yoksa lafzın umûmî formu dikkate alınarak ayet(ler)e genel manalar mı verilecek? Zihnin böyle bir zehaba kapılmamasının önüne geçilmesi için "Umûm İfade Eden Lafızların Nüzûl Sebepleriyle İlişkisi" gibi bir başlığın kullanılması daha uygun olacağı değerlendirilmektedir.

Kanımca yazar, bu başlıkla nüzul sebeplerinin böyle genel ifade kullanan ayetlerin anlamı üzerindeki etkisini ve bu özel sebebin ayetin umûm/genel ifadesini sınırlayıp umûma şamil olmasına mâni olup olmadığını kastetmektedir. Nitekim yazarın "Nüzul sebeplerinin böyle genel ifade kullanan ayetlerin anlamı üzerindeki etkisi nedir? Bu özel sebep ayetin umûm/genel ifadesini sınırlar mı veya umûma şamil olmasına mâni olur mu?" şeklinde sorduğu sorular bunun ipuçlarını vermektedir.

Yazarın yerinde tespitiyle "Özel bir sebeple de olsa inen ayetlerin çoğu umûm ifadelerle yer, isim ve olayın mahiyeti belirtilmeden genel lafızlarla soruna değinir. Bunun, Tebbet suresinde Ebu Leheb ve onun eşine yapılan kınama ve vaad edilen azap; Ahzap Suresinde Hz. Peygamber'in azadlı kölesi Zeyd b.

Harise'nin boşanma hadisesi ve Hz. Peygamber'e özgü özel evlilik hukukuna ilişkin hükümler gibi bazı istisnalar da yok değildir.

Yazarın da belirtiği gibi usul âlimlerinin çoğuna göre iniş sebepleri ayetin umûm ifadesine mâni olmaz ve bunlar, ayetleri daha iyi anlamamıza yardımcı olurlar. Yine onlara göre nüzul sebepleri, ayet lafzının umûmunu tahsis etmez, başka bir ifadeyle onlara göre "Sebebin hususiliğine değil lafzın umûmiliğine itibar edilir."

Hakikaten usul âlimlerinin çoğunun, umûm ifade eden ayetleri umûm manalar ifade edecek tarzda yorumlanması halinde mana açısından bir problem ortaya çıktığı zaman nüzul sebebini ayetin manasının doğru anlaşılması bağlamında değerlendirmekle ve problemi sadece yukarıda zikredilen kaide muvacehesinde çözmeye çalışmakla yetindikleri görülmektedir.

Yazarın verdiği Hilal b. Ümeyye örneğinde olduğu gibi eşinin kendisini başka bir adamla aldattığını söyleyen ve kendisi dışından şahidi olmayan Hilal b. Ümeyye olayını çözmek üzere inen ve lian ayetleri olarak bilinen Nur Suresi 6-9 ayetleri, ... وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ "Eşlerine zina isnat edenler…" [13] şeklinde benzer durumda olan herkesi kapsayacak umûmi ifade formuyla nazil olmuştur. Usulcülerin çoğuna göre de ayetler özel bir nedenle inmiş olsa da Hilal b. Ümeyye dâhil bu durumunda olan herkes için uygulanır. Bu özel sebep ayetin umûma şamil olmasına mâni değildir.

Oysa cumhurun aksine görüş belirtenlere göre ayetin lafzı umûmi de olsa özel olay nedeniyle indiği için ayetin umûm ifadesi söz konusu olayla sınırlıdır. Lafzın umûmi olmasına bakılmaksızın ayetlerin özel sebebi dikkate alınarak uygulanır. Ayetin hükmü, lafzın umûmî ifadesiyle değil de kıyas yoluyla diğer olaylara uygulanır. Örneğin Hilal'in olayında ayetin hükmü Hilal'e mahsustur, benzer olaylar ise ona kıyaslanarak hükme bağlanır. [14]

Yazarın da ifadesiyle "buradaki ihtilaf neticeyi değiştirmemekte, sadece hükmün uygulama yolunu farklı kılmaktadır. Cumhura göre hem indiği sebep hem de onun dışındaki vakalar doğrudan ayetin lafzının kapsamına girdiği için ayetin hükmü hepsine uygulanırken diğerlerine göre ise ayetin lafzının ifade ettiği hüküm, sadece sebebi kapsar, diğer vakalar ise bu hükme kıyas edilerek uygulanır."

---

[13] Nur 24/6-9.

[14] Bz. Muhsin Demirci, "Esbâb-ı-Nüzûl", XI, 36; Ensari, Abdurrahman. Sebeb-i Nüzûlün Tefsire Etkisi –Bakara Sûresi Örneği-, (İstanbul: Nida Yayıncılık), 2017, 50-53.

Bu noktada yazar, özel sebeplere binaen umûm kalıplarla inen her ayetin bu örnekte olduğu gibi anlaşılır ve sorunsuz olup olmadığını "Özel sebeplerle inip umûm ifade eden her ayet buradaki örnek gibi anlaşılır ve sorunsuz mudur?" şeklinde bir soru sorarak bu soruya olumlu cevap vermenin zor göründüğünü ifade eder. Yazar, 5 örnek üzerinden sebeplerini itibara almadan ayetleri umûma hamletmenin ayetlerin yanlış anlaşılmasına neden olabileceğini iddia eder. Ona göre bu örnekler "Sebebin hususiliğine değil, lafzın umûmiliğine itibar edilir" kuralının sorunlu olduğunu ve özel bir sebep üzerine nazil olan ve umûmu üzere yorumlanan bu örnek ayetlerin, bu akidenin kapsamında değerlendirilip umûm mana verildiği zaman problemlere yol açar.

Doğrusu "Sebebin hususiliğini değil, lafzın umûmîliğini" dikkate alan âlimler, yazarın verdiği örnekleri umûm üzere yorumlanması takdirde problemlere yol açacağı düşüncesiyle bu ayetleri doğru bir şekilde anlayıp yorumlamak için nüzûl sebeplerini bilmenin önemi sadedinde dile getirmekte, fakat bunun العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب kaidesine uyup uymadığına pek değinmemektedirler.[15] Bu da haklı olarak yazarı, özel bir sebebe binaen umûm lafızlarla inen bazı ayetlerin umûm üzere hamledilmesi durumunda yanlış manalara müncer olacağı gerekçesiyle bu kaidenin altında değerlendirilemeyeceği, bu gibi örneklerin istisna niteliği taşıdığı, dolayısıyla kaidenin şümul ve kapsam bakımından tam anlamıyla efradını cami ve ağyarını mani olmadığı düşüncesini dile getirmeye ve kaideye bir kayıt ekleme lüzumunu önermeye sevk ettiği değerlendirilmektedir.

Bu noktada problemin çözümü üzerinden duran yazar haklı olarak "Sebebin hususiliğini savunan görüşün, Kur'an'ın genel ifadelerini her zaman indiği döneme hasrettiği için Kur'an'ın mesajının evrensel oluşu gibi başka sorunlara yol açacağı, nüzûl sebeplerinin Kur'an'ın tek ve hakiki inişine neden olarak telakki edileceği ve zamanını aşan bir kelam olarak görülmesine mâni olacağı düşüncesiyle reddetmektedir. Yazarın ifadesiyle "nüzul sebepleri, aslında kelamın inişinin gerçek nedeni değil, dinî hüküm ve ilkelerin ortaya çıkış nedenini açıklayan olaylardır. Sözün maksadını tespit etmeye yarayan deneyimlerdir."

Öte yandan usul âlimleri, inen ayet ile nüzul sebebinin her ikisi umûmî ise ayetin umûma; her ikisi hususî ise hususa hamledileceğini

[15] Sabunî, *et-Tibyân*, 36-36.

ifade edip bu hususta bir problemin olmadığını söylerler. Onlar genelde umûm ifadenin üç tür olduğu üzerinde dururlar:

1. Kendisiyle Umûmun Kas edildip Tahsis Edilmemiş Umûm.
2. Kendisiyle Umûm Kastedildiği Halde Tahsis Edilmiş Umûm.
3. Kendisiyle Husûsun Kastolunduğu Umûm. Bu tür umûmlar, her ne kadar lafzen umûm olarak gelmişse de ilk baştan beri kendisinden husûsun kastedildiği ifade edilmektedir.

اَلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ اِيمَاناًۗ "*Birtakım insanlar onlara, "İnsanlar size karşı asker toplamışlar, onlardan korkun" dediler de bu, onların imanlarını arttırdı*" (Al-i İmran 173) bu benzeri ayetler buna örnek verilmektedir.

Binaenaleyh yazarın umûm kaidesine uymadığını söylediği örnekler bu son madde altında değerlendirildiği düşünülmektedir.

Yazar verdiği 5 örneği umûm kaidesine uymadığı savından hareketle bunların istisna kabul edilip kaidenin işler ve genel geçer olması için إلا أن تقوم قرينة مانعة للتعميم kaydının kaideye eklenmesi önerisinde bulunmaktadır.

Bilindiği gibi "kaide; genel olarak حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته "fertlerinin çoğuna uygulanan ağlebî/ genel geçer bir hükümdür.[16] Bu nedenle istisnaları da olabilir. Sözgelimi الضرورات تبيح المحظورات /Zarurtler, mahzurlu olan şeyleri mubah kılar" genel bir kaide olup birisini başkasını katletmeye ve zina etmeye zorlamak bundan müstesna kabul edilmekte, daha açık bir ifadeyle zaruret, mahzurlu birer fiil olan *katl* ve *zina*yı mubah kılmadığı kabul edilmektedir. Binaenaleyh ağlebî ve ekserî olan akidelerin istisnalarının olması son derece olağandır.

Nitekim الاستثناء لا يلغي القاعدة "İstisna kaideyi bozmaz" denilmektedir. Herhalde bundan hareketle usûl âlimleri ağlebî hüküm bildirdiği için kaideye herhangi bir kayıt ekleme ihtiyacı duymamış olabiliriler.

Acaba burada beyin jimnastiği ve makale müzakeresi çerçevesinde yazarın kaide için önerdiği kayda alternatif olarak ما لم يقم دليل على خلاف ذلك gibi bir kayıt önerisinde bulunarak: ما لم يقم دليل على خلاف العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ذلك şeklinde kaideyi formüle etmek de mümkün müdür?

---

16 Zerka, Mustafa Ahmed, *el-Medhalu'l-fıkhyyu'l-'amm*, (Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1425/2004), II, 965.

Sonuç

Hakikaten müfessirler ve usûl âlimleri yazarın yukarıda verdiği örnekleri, ayetleri doğru anlamak için nüzul sebeplerini dikkate alarak yorumlamak gerektiği üzerinde durmuş, artık bu ayetleri üzül sebebine uygun olarak anladığımız takdirde bunun ilke olarak belirledikleri umûm kaidesine uygun düşüp düşmediğiyle ilgilenmedikleri görülmektedir.[17] Her halde bu nedenle yazar, özel sebebe binaen nazil olan bu ayetlerin umûm kaidesi doğrultusunda yorumlandığı takdirde yanlış anlamalara yol açacağı hususunda usûl ve müfessirlerle aynı kanaati taşımaktadır. Ancak o, bundan hareketle bu gibi ayetleri mutlak olarak umûma hamlettiğimiz zaman bunların umûm kaidesi altında değerlendirilemeyeceğini ve kaideye aykırı düşeceğini ifade ederek bunları istisna kabilinden kabul edip kaidenin genel geçer olması için yukarıda ifade edilen kaydı kaideye eklemlemeyi önermektedir.

Binaenaleyh yazar, kuralı yok saymak yerine kuralın geliştirilmesiyle sorunun çözülebileceğini ifade eder. Dolayısıyla bu ayetleri doğru anlamak için nüzûl sebeplerine dikkat çekilerek bununla yetinildiği ve bu hususu problem olarak gören yazarın gözden kaçtığı düşünülen bu noktaya dikkati çekerek çözüm olarak kayıt önerisinde bulunması son derece kıymetli olduğu değerlendirilmektedir. Bununla birlikte kaidelerin istisnaları olduğu göz önünde bulundurularak kaideyi olduğu gibi bırakmanın da herhangi bir mahsuru olmadığı de değerlendirilmektedir.

Kaynakça

Buharî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-buhârî.* thk. Salih b. Abdulaziz b. Muhammed b. İbrahim, Rıyad: Daru's-selam, 1429/2008.

Demirci. Nuhsin. "Esbâb-ı Nüzûl". *DİA,* İstanbul: 1985. Ss. 360-362.

Ensari, Abdurrahman. Sebeb-i Nüzûlün Tefsire Etkisi –Bakara Sûresi Örneği-, İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017.

İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, 1980.

Marifet, Muhammed Hadi. *et-Temhîd fi ulumi'l-kuran.* Kum: İntişarat-ı camia-l-müderrisîn, 1412.

[17] es-Sabunî, *et-Tibyân*, 34-36.

Müslim b. Haccac. *Sahihu Müslim*, thk. Salih b. Abdulaziz b. Muhammed b. İbrahim, Rıyad: Daru's-selam, 1429/2008.

Sabunî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî ulûmi'l-kur'ân*. Karaçi: Mektebetu'l-buşra, 1431/2010.

Suyütî, Celaluddin Abdurrahman b. Abi Bekr. *el-itkan fi ulumi'l-kur'ân*. thk. Mustafa Dib ei-Buğa, Dımaşk-Beyrut: Daru İbn Kesir, 1416/1996.

Şevkanî, Muhammed Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1428/2007.

Vahidî en-Nisâburî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu'n-nüzûl*. ed-Demmâm: Dâru'l-İslâh, 1416/1996.

Zerka, Mustafa Ahmed. *el-Medhalu'l-fıkhyyu'l-'*amm. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1425/2004.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillah. *el-Burhan fi ulumi'l-kur'ân*. thk. Ebu'I-Fadl ed-Dimyatî, Kahire: Daru'l-hadis, 1427/2006.

Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*. Kahire: Muessesetu kurtuba, ts.

DOKUZUNCU BÖLÜM
KUR'AN ÖNCESİ KÜLTÜR VE MEDENİYETLERİN KUR'AN'I ANLAMAYA KATKISI: HZ. MÛSA KISSASI ÖRNEĞİ

DR. HASAN YÜCEL*

Giriş

Nüzulünden bugüne kadar yeryüzündeki pek çok insan Kur'an'ı anlamaya gayret edegelmiştir. Bu gayretler, her okuyucunun kendi bilgi birikimi ve kavrayış kapasitesine göre çeşitlenmiştir. Bir mühendisin, bir doktorun, bir edebiyatçı ya da bir sporcunun Kur'an'dan anladıkları, her biri bir diğerinden farklı olsa bile elbette değer ifade etmektedir. İşin uzmanı olan tefsircilerin ise Kur'an'dan anladıklarının, en azından anlam sınırları açısından diğerleri ile önemli ilmi farklar barındırması beklenen bir durumdur.

Tefsir ilminde Kur'an ayetleri belirli bir sistematik ile anlaşılmaya çalışılır. Adına tefsir usulü denilen bu sistematik Kur'an'la uzaktan yakından ilintili her türlü bilim dalını ifade eden *Kur'an ilimleri*nden yoğun bir şekilde istifade etmektedir. Yanı sıra diğer İslam bilimleri hatta astronomi, fizik, sosyoloji, psikoloji gibi diğer bilimler de tefsirciler için muhtemel başvuru dalları olabilmektedir.

Kur'an sadece edebî bir metin değildir. Aynı zamanda muhatabına tarihte yaşanan olaylara dair bilgiler de vermektedir. Bu bilgilerin verilmesindeki amaç, bizatihi tarih yazıcılığı yapmak değil, muhatabı Kur'an'ın ana konuları olan tevhid, nübüvvet, ahiret ve ahlak konularında istenilen bilişsel ve edimsel kazanımlara ulaştırma adına ikna etmektir. Öte yandan kişileri zor zamanlarda sabra yöneltme, teşvik ve teselli etme gayretinin de bulunduğu belirtilmelidir.

Olaylar, ancak yaşandıkları zaman dilimleri göz önünde bulundurulduğu takdirde gerçek yönleri ile anlaşılabilir. Tefsir ilminde bu durumun karşılığı *esbâb-ı nüzûl* tamlaması ile ifade edilir. Sahabeden bu yana Kur'an ayetleri ilk olarak ayetlerin iniş sebepleri anlamına gelen esbâb-ı nüzûl bilgisine başvurularak anlaşılmaya çalışılmıştır. Hatta başlangıçta tefsirin esbâb-ı nüzûl bilmekten ibaret

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arş. Gör. yucelh@ankara.edu.tr . Orcid: 0000-0002-1503-2799.

olduğu dahi düşünülmüştür. Bu anlama yöntemi bizi, Kur'an'ın ilk muhataplarının ayetlerin indiği andaki anlamalarını, yani ilk muhatapların Kur'an'ı nasıl anladıkları ve onlardan hangi mesaj(lar)ı aldıkları bilgisine ulaştırmaktadır. Ancak burada bize kapalı olan bir husus vardır. O da ilk muhatapların ayetleri anlama süreçlerinde akıl gemilerini yürüttükleri bilgisel zeminin keyfiyetidir. Daha açık bir ifadeyle Kur'an'ı anlarken malzeme olarak kullandıkları tarih, kültür gibi bilgi birikiminin neliğidir. İşte biz de Kur'an'da tarihe dair atıfların yer aldığı ayetlerin/ayet gruplarının, onların anlama süreçlerindeki bilişsel, tarihsel ve kültürel zeminin de dikkate alınarak anlaşılmaya çalışılması gerektiğini düşünmekteyiz. Böylece ayetlerin ilk muhataplarca nasıl anlaşıldığının ötesinde, bu süreçte ne gibi duygular hissetiklerini, anladıkları ayetlerin mesaj ve öğretisine hangi ruh hali ve zihin dünyası ile ikna ve teslim olduklarını görebilmeyi ummaktayız.

Bu aşamada, Kur'an'da tarih atıflarının bulunduğu yerler acaba neresidir sorusu akla gelmektedir. Kanaatimizce herkesin zihnine ilk etapta kıssalar gelecektir ki bizim de bu soruya ilk cevabımız böyle olmuştur. O halde Kur'an kıssalarının tarihte gerçekleştikleri zamanın şartlarında değerlendirilmesinin onları gerçek yönleriyle görebilme adına daha sağlıklı bir yol olabileceği düşünülebilir. Bu da söz konusu hangi kıssa ise, o kıssanın yaşandığı yerin ve zamanın, o bölgedeki kültür ve medeniyetin imkânlar ölçüsünde çok yönlü bilinmesini gerekli kılmaktadır. Bu sorunun cevabı olarak zihnimize gelen ikinci cevap ise Kur'an'da tarih belirten rakamlardır. Bu rakamların da tarihi/süresi verilen ilgili olayın yaşandığı dönem ve kültürde gerçek anlamda neye/kaça tekabül ettiği araştırılarak çözülebilir. Örneğin Hz. Nuh'un yaşı ile ilgili olarak Ankebût suresi 14. ayette "...O, elli yılı hariç bin yıl kavminin arasında kalmıştı..." şeklinde alışılmamış bir tarih/süre ibaresi kullanılmaktadır. Burada acaba neden direkt Allah 950 yıl demedi de elli yıl hariç bin yıl dedi sorusu üzerinde düşünülebilir. Yine bir insanın ömrü için dile getirilen 950 yıllık bir süre, bugünkü takvim yılı açısından ve insan ömrünün üst sınırına dair bugünkü bilimsel verilere dayanarak açıklanması pek mükün olmayan bir zaman dilimidir. O halde bu gibi durumlar da kanaatimizce, Hz. Nuh'un yaşadağı dönem/medeniyet araştırılarak, o dönemin takvim yılının ne olduğu, bugünden farklı bir takvim yılı mı kullanılıyordu sorularına aranacak cevaplar ile bulunabilir.

Zikredilen örnek, Kur'an'ın kavram ve bağlam hassasiyetini düşündürmesi bakımından da önemlidir. Bu hususta günümüzde önde gelen dinler tarihi araştırmacılarından Yasin Meral'in şu tespiti dikkat çekicidir:

> "Her bir kıssa ile ilgili derinlemesine araştırma yapıldıkça gerek dolaylı anlatımlarda gerekse olayın içindeki kişilerin ağızlarından birebir yapılan alıntılarda, Kur'an'ın o dönemde kullanılan ifadeleri aynı şekilde aktardığı ortaya çıkmaktadır. Hz. Yahya'nın isminin Yohanan/Yuhanna değil, Yahya oluşu buna örnek verilebilir. Bilindiği üzere Hristiyan gelenek, Hz. Yahya'nın ismini Yohanan/Yuhanna olarak kullanmakta ve Yahya ismine dair ayeti (Meryem, 19/7) eleştirmektedir. Detaylı bir incelemede, Hz. Yahya'nın gerçek isminin Yahya olduğu, Yohanan/Yuhanna (Yahve'nin lütfu) isminin ise Hz. Yahya için o dönemde kullanılan bir sıfat olduğu anlaşılmaktadır."[1]

İşte Kur'an'ın bir olayı anlatırken o dönemin kavram dünyasını kullandığına dair bu düşünceler, Kur'an'daki tarih/zaman ifade eden kelimeleri müphemlik kalmayacak şekilde anlayabilmek için ilgili dönemin kültür ve medeniyetini araştırmayı kanaatimizce gerekli kılmaktadır.

I. Kur'an Öncesi Kültür ve Medeniyetler

Kur'an milattan sonra 610 yılında inmeye başlamıştır. Bu yıla kadar insanlık tarihi kimilerine göre onbinlerce yıl öncesine kadar gitmektedir. Ancak ilk yerleşik hayatın başlangıcı, dini bir merkez niteliğindeki dünyanın bilinen en eski kült yapılar topluluğunun Göbeklitepe'de keşfi ile MÖ. 1050'lere kadar götürülebilmiştir. [2] Araştırmanın başlığında 'Kur'an öncesi kültür ve medeniyetler' ifadesiyle, ilk insandan itibaren Kur'an'ın nazil olmaya başladığı bu süreç kastedilmektedir. Ancak bu sürecin her dönemi bu başlıktaki bir konunun ilgi alanı olamayacaktır. Burada sınırı belirleyecek olan, insanlık tarihindeki hangi medeniyet ya da topluluklara dair

---

[1] Yasin Meral, *Samirinin Buzağısı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 11. Benzer nitelikteki diğer örnek ifadeler için bkz. Meral, *Samirinin Buzağısı*, 11-12.

[2] Ali Kurt, Mehmet Göler, "Anadolu'da İlk Tapınak: Göbeklitepe", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21/2 (Aralık 2017): 1107-1138, 1111.

Kur'an'da atfın bulunduğu meselesidir. Bu da Kur'an kıssalarının yaşandıkları tarihin ve Kur'an'da geçen bazı tarih içerikli ifadelerin tespiti anlamına gelecektir. Örneğin bizzat Kur'an'ın indiği tarihsel şartları görebilmek için Kur'an öncesi Arap toplumunu, Hz. Yusuf ve Hz. Musa'ya dair inen ayetleri tam olarak kavrayabilmek için onların yaşadıkları Antik Mısır'ı, Sümer yazıtlarında dahi bahsi geçen Nuh tufanına dair söylenenleri görebilmek adına Sümer toplumunu incelemek gerekecektir. Yine ashâb-ı kehfi anlayabilmek, olayın geçekleştiği zaman dilimi olan Hrisytiyanlık'ın erken dönemlerini, Roma ve Bizans kültürünü, hatta dünyanın farklı kültürlerinde anlatılan bu olayın yer aldığı bütün kültürleri -ki bu kıssaya dair anlatıların yer aldığı bilinen en eski eser Hint kutsal kitaplarından biri olan Mahabharata'dır [3] - incelemek gerekecektir. Böylece karşılaştırmalı olarak olayı okumak ve hadiseyi daha objektif bir şekilde anlamak mümkün olabilecektir. Bu tespitten sonra yapılması önerilen iş, ilgili kavram, kelime/ifade ya da kısssanın tespit edildiği tarihsel şartlarda okunarak yeniden değerlendirilmeye çalışılmasıdır. Böylece ifade ve kıssa, kendi gerçekliklerine uygun bir şekilde, olayın şahitlerinin his ve anlayışına yakın bir seviyede anlaşılabilecektir. Ardından bu anlayışın oluşturduğu bilişsel zemin üzerinde, Kur'an'da bu ifadelerin/kıssaların neden yer aldığı ve Hz. Peygamber ile sahabenin ve diğer muhatapların hayatındaki iz düşümlerinin ne olduğu daha etkili, isabetli ve gerçekliğe uygun bir biçimde tespit edilebilecektir. Bir sonraki iş ise bu tespitin bizim hayatımızdaki iz düşümlerinin keşfi, bize verdiği mesajlar üzerinde düşünülmesi olacaktır. Kanaatimizce bu iz düşümler ve mesajlar tıpkı ilk muhatapların yani peygamber, mümin, müşrik, ehl-i kitap ve diğerlerinin hayatlarında çeşit çeşit olabildiği gibi bugünün birbirinden farklı kimlik, düşünce ve inançtaki muhataplarının hayatlarında da farklı farklı olabilecektir. Örneğin bir kıssa Hz. Peygamber ve müminler için teselli ve umut mesajı verirken, aynı kıssa müşrikler ve diğerleri için bir uyarı ve tehdit mesajı verebilmiştir. O halde bugünün muhataplarının da benzer şekilde bu kıssa ve ifadelerden farklı mesajlar alabilmelerinin mümkün olduğunu düşünmekteyiz.

---

[3] Bu kıssaya dair anlatılanların kesiştikleri nokta, söz konusu kişilerin kendi toplumuna yüz çeviren ve onları terk eden bir grup olduklarıdır. Bu anlatıların en eski örneğinin Hint Kutsal kitaplarında geçen Mahabharata destanının 17. kitabı olan Mahaprasthanika Parva'da rastlandığı belirtilmiştir. Bkz: Refiye Şenesen, "Pagandan Hristiyanlık ve Müslümanlığa Bir İnanç Merkezi: Ashab-ı Kehf ve Günümüzde Tarsus Ashab-ı Kehf'te Hıdırellez Şenlikleri", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri*: 23-27 Eylül 2002 Mersin, 2004, (Ankara: 2004), ss. 1023-1040, 1031.

A. Kapsam ve Sınırlılıklar

Elinizdeki araştırma tefsir usulüne dair bir yöntem önerisi sunmayı hedeflemektedir. Bu noktada araştırmanın konusu kıssalar özelinde Kur'an öncesi kültür ve medeniyetlerin Kur'an'ı anlamaya katkısı olacaktır. Kur'an'ın yaklaşık üçte ikisinin kıssalardan oluştuğu düşünüldüğünde, ortaya konulmaya çalışılan yöntemsel öneriyi, Kur'an'da en geniş biçimde ele alınan Hz. Musa'nın kıssasına dair örnek bir inceleme ile sınırlandırmayı planlamaktayız.

Bilgi bütünsel bir çabanın ürünü, bilim(ler) de bu ürünü elde eden araç(lar)dır. Bu yönüyle ilim dallarının birbirleriyle kaçınılmaz bir etkileşim içerisinde olduğu söylenebilir. Tefsir ilmi de pek çok bilim dalı ile iki yönlü bir etkileşime sahiptir. Bir taraftan İslam Hukuku, Kelam gibi ilim dallarına veri sunan tefsir, diğer taraftan hadis, tarih gibi ilim dallarının sunduğu verileri kendi atölyesinde malzeme olarak kullanır. Etkileşilen ilim dallarının sayısı, etkileşimin seviyeleri farklı olsa da, daha da artırılabilir.[4]

Tarih perspektifine sahip bu araştırma da kanaatimizce tefsir ilminin özellikle dinler tarihi ile varolan etkileşimini artırmayı gerekli kılmaktadır. Hz. Musa'nın yaşadığı dönem (yaklaşık milattan önce 1400'lü yıllar),[5] tarihte Antik Mısır Medeniyeti'ne tekabül ettiğine göre, tefsir ilminde neredeyse hiç sözü edilmeyen Mısırbilim (Egyptology) verilerine dayanan Antik Mısır tarihi de bu süreçte etkileşime[6] dâhil edilmeli, ve Hz. Musa kıssası Antik Mısır'ın dini, kültürel ve sosyal yapısı çerçevesinde değerlendirilmeli, yeniden okunmalıdır. Öte yandan tefsirde genel olarak İsrailiyyat kavramıyla adlandırılan Yahudi ve Hristiyan kutsal kitapları ve tarih kaynakları da Kur'an'la karşılaştırmalı olarak incelenmelidir. Ayrıca Antik Mısır'da büyük önem taşıyan sihir, büyü vb. konulara dair fikir sunması açısından Antik Mısır mitlerine dair çalışmalar da bu araştırma özelinde yararlanılabilecek birtakım veriler sunalabilir.

---

[4] Kur'an ilimlerine dair kaynak eserlerde yer alan ilim dallarının sayısının zaman geçtikçe artması, modern dönemde de bunlara yenilerinin dâhil edilmesini bu hususa örnek olarak düşünebiliriz.

[5] Bu tahmini tarihlendirmeye dair MÖ. 1250'ler şeklinde farklı bir görüş de vardır.

[6] Burada kullanılan 'etkileşim' ifadesi bilinçli bir tercihtir. Zira kanaatimizce bazı Kur'an kelimelerinin/kıssalarının nasıl Antik Mısır tarihi verilerinden yararlanılarak tam olarak anlaşılması ya da sahip oldukları müphemliklerin giderilmesi muhtemelse, Antik Mısır tarihinde kapalı kalan kimi yerlerin de Kur'an'daki bazı kelime ve kıssalarda yer alan anlatılarla aydınlatılabilmesi muhtemeldir.

B. Literatür Değerlendirmesi

Bugüne kadar tefsir araştırmacılarının Kur'an öncesi kültür ve medeniyetlere dair ilgisi daha çok Arap toplumu ile sınırlı kalmış görünmektedir. [7] Araştırmamızın sınırları içerisinde özellikle Mısırbilimine odaklanılarak Kur'an kelime ve kıssaları üzerinde düşünülen çalışmalara ise neredeyse hiç rastlanılmamıştır. Bunun istisnası sayılabilecek az sayıda çalışmanın ise daha çok dinler tarihi araştırmacılarının kaleminden çıktığı görülmüştür. Bunlar arasında, içerisinde Kur'an'ı anlamaya yönelik çabalar barıdırması ile dikkatimizi çeken bazı çalışmaları zikretmenin yerinde olacağını düşünmekteyiz.

Yasin Meral'in *Sâmirî'nin Buzağısı* adlı eseri, Hz. Yusuf ve Hz. Musa kıssaları özelinde Mısırbilimden yararlanmanın, kıssaları yaşandıkları şekliyle anlamada olumlu etkisini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca yazarın eserin giriş kısmında Kur'an'ın kavram ve bağlam hassasiyetine vurgu yapan ve Kur'an'ın kullandığı dilin, anlatılan olayların yaşandığı dönemin dili olduğu iddiasını içeren ifadeleri konumuz açısından oldukça önem arz etkmektedir. Ayrıca yazar mitoloji literatürünün bilhassa inanç-kültür tarihine dair içerdikleri kıymetli bilgiler nedeniyle ilgiyi hak ettiğini de belirtmektedir.[8] Yine eserde yer yer kısa da olsa, incelenen kıssaların Hz. Muhammed (sav)'in ve sahabenin hayatındaki etkilerine temas edilmesi de tefsir ilmi perspektifinden oldukça önemli görülmüştür. Bu yönleriyle söz konusu eserin çalışmamızın konusunu tespitte bize ışık tuttuğunu belirtmek isteriz.

Araştırmamızın kapsamında doğrudan istifade ettiğimiz bir diğer çalışma Mukadder Sipahioğlu'nun kaleme aldığı "Tevrat ve Kur'an'ı Antik Mısır Düşüncesi Işığında Okuma: Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası" başlıklı makalesidir. [9] Söz konusu makale Hz. Musa'nın asa mucizesi özelinde Kur'an'ı Mısırbilim verileri ve Kutsal Kitap anlatılarıyla birlikte değerlendirerek okumanın anlama olumlu etkisini müşahhas bir örnekle ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak bu araştırmada ilgili kıssanın Hz. Peygamber ve sahabe üzerindeki

---

[7] Kur'an öncesi Arap kültür ve medeniyetlerine dair örnek araştırmalar için bkz: Zeki Tan, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği (II)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/32 (Eylül 2011): 143-184.

[8] Meral, *Sâmirînin Buzağısı*.

[9] Mukadder Sipahioğlu, "Tevrat ve Kur'an'ı Antik Mısır DüşüncesiIşığında Okuma: Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (Aralık 2020): 917-951.

etkisine dair herhangi bir telmih yer almamaktadır. Bu yönüyle işin bu kısmı tefsir araştırmacılarına bırakılmış gibi görünmektedir.[10]

Araştırmamızın konusu ile ilgili bir diğer çalışma Tolga Savaş Altınel tarafından kaleme alınan "Kur'an'ın Kavram ve Bağlam Hassasiyetine Bir Örnek Olarak İdris Peygamber" adlı makaledir. Bu makale Kur'an'ın bir olayı anlatırken kullandığı kavramları rastgele seçmediği, aksine özenle seçtiği hususunu ortaya koyması bakımından önemlidir. Ayrıca konuyu Mısırbilimden yararlanarak irdelemesi ve neticede nüzul asrı ile irtibatlandırması yönüyle araştırmamızdaki temel önerinin önemini destekler niteliktedir.[11]

Kur'an araştırmacılarından ise konumuzla ilgisi kurulabilecek birtakım görüşleri dile getiren çalışma, aynı zamanda bir Kur'an meali yazan Mete Firidin'in *Hz. Musa'nın Kanatları ve Yaşadığı Gerçek Dönem* adlı eseridir.[12] Eser konusunu Mısırbilimden istifade ederek ortaya koymaya çalışmaktadır. Kur'an'ı bu perspektifle anlama çabasını içeren bu eser, Kur'an araştırmacısı olan bir kişi tarafından kaleme alınmış olması yönüyle dikkat çekicidir.[13]

A. Antik Mısır Tarihi Literatürü

Tefsir usulüne katkı mahiyetindeki önerimizi örneklendirebilmek adına araştırma konumuzun sınırı Hz. Musa kıssasının bazı yönlerini Mısırbilim'den yararlanarak Antik Mısır medeniyetinin inanç ve kültür tarihi ekseninde okumaya çalışmak şeklinde belirtmeye çalışmıştık. Bu çerçevede tefsir araştırmacılarının

---

[10] Aslında bu yaklaşım, günümüz ilim anlayışı açısından normal karşılanabilir. Zira bugün ilimler bir etkileşim içerisinde görülmekte ve her alan kendi sınırlarını daha keskin hatlarla korumaktadır. Bu nedenle söz konusu araştırmanın bugünün ilim anlayışı doğrultusunda dinler tarihçiliği sınırlarında kalmayı tercih ettiği ve ilgili kıssanın nüzul asrında nasıl bir mesaj verdiğini ortaya koyma işini tefsir araştırmacılarına bıraktığı söylenebilir.

[11] Tolga Savaş Altınel, "Kur'an'ın Kavram ve Bağlam Hassasiyetine Bir Örnek Olarak İdris Peygamber". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 / 1 (Mayıs 2020): 1-29.

[12] Mete Firidin, *Hz. Musa'nın Kanatları ve Yaşadığı Gerçek Dönem*, (İstanbul: Cinius Yayınları, 2019).

[13] Kur'an kelimeleri ve kıssalarına dair Mısırbilim verileri sunması yönüyle araştırma konumuzla ilgisi kurulabilecek diğer örnek çalışmalar için bk.: Scott B. Noegel, "Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus", *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 24 (1996): 45-59; Yasin Meral, "Hz. Lokman'ın Öğütleri ve Antik Mısır'ın Sebayt Metinleri", *Milel ve Nihal* 15:1 (2018): 7-32; Yasin Meral, "Hz. Musa'nın Hayatına Dair Bazı Değerlendirmeler", *Din ve Toplum* 4/3 (2015): 32-43; İbrahim Emre Şamlıoğlu, "Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (2020): 31-57; Muhammet Salih Şimşir, Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2018), 123-128; Tolga Savaş Altınel, "Miryam Peygamberin Kimliği Üzerine Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 23/59 (2020): 467-492.

çoğunlukla yabancı olduğu Antik Mısır medeniyeti tarihine kısaca değinmek ve bu medeniyete dair bilgi ve düşünceleri temel olarak hangi kaynaklarda bulabileceğimizi ifade etmek gerektiğini düşünmekteyiz.

3000 yılı aşkın bir süreyi kapsayan ve Nil Nehri çevresinde yer alan Antik Mısır medeniyeti, temel olarak Eski Krallık, Orta Krallık, Yeni Krallık ve Geç Krallık Dönemi olmak üzere dört krallık dönemine ayrılarak incelenmektedir. Tarihi boyunca 190 kralın/hanedanın hüküm sürdüğü Mısır Medeniyeti'nin bu dört ana döneminin aralarında yani geçiş süreçlerinde ise üç ara dönem vardır ki bunlar Mısır'ın tek bir güç tarafından yönetilmediği, farklı hanedanlıkların/krallıkların ortak güdümünde kaldığı dönemleri ifade etmektedir. Bu temel tarihsel sistematiği biraz daha detaylı incelemek istediğimizde Mısır tarihi aşamaları şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:[14]

1. Hanedanlık Öncesi Dönem (MÖ. 3150 - 2686)
2. Hanedanlıklar Dönemi (yaklaşık MÖ. 3150-332)
    - 2.1. Eski Krallık Dönemi (1. - 6. hanedanlıklar) (yaklaşık MÖ. 2686 - 2181)
    - 2.2. Birinci Ara Dönem (7. - 10. hanedanlıklar) (yaklaşık MÖ. 2181 - 2055)
    - 2.3. Orta Krallık Dönemi (11. - 14. hanedanlıklar) (yaklaşık MÖ. 2055 - 1650)
    - 2.4. İkinci ara dönem (15. - 17. hanedanlıklar) (yaklaşık MÖ. 1650 - 1550)
    - 2.5. Yeni Krallık Dönemi (18. - 20. hanedanlıklar) (yaklaşık MÖ. 1550 - 1069)
    - 2.6. Son ara dönem (21. - 26. hanedanlıklar) (yaklaşık MÖ. 1069 - 664)
    - 2.7. Geç Hanedanlık Dönemi (28. - 30. hanedanlıklar) (yaklaşık MÖ. 664 - 332)
3. Yunan Dönemi (yaklaşık MÖ. 332 - 30)
4. Roma Dönemi (MÖ. 30 – MS. 641)

Bu listede görüldüğü üzere Antik Mısır tarihçileri Mısır medeniyetini tam olarak anlayabilmek adına öncesi (Hanedanlık

[14] Detaylı bilgi için bkz: History of Egypt, https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_Egypt#:~:text=The%20history%20of%20Egypt%20has,native%20inhabitants%20and%20outside%20influence.&text=Predominantly%20native%20Egyptian%20rule%20lasted,in%20the%20sixth%20century%20BC (Erişim Tarihi: 19.2.2021)

Öncesi Dönem) ve sonrasını da (Yunan ve Roma dönemleri) tarih aşamalarına dahil etmişlerdir.

Yukarıda verilen zaman dilimi içerisinde Mısır'ın inanç, kültür, siyaset, ekonomi, sanat vb. pek çok boyutuna yani Antik Mısır Medeniyeti'ne dair bilgilere ise temel olarak uygarlık tarihi, (Antik) Mısır tarihi, Mısırbilim, dinler tarihi, Mısır kralları, Mısır mitolojisi, Antik Mısır büyü(cü)leri ve sırları, Antik Mısır edebiyatı, Antik Mısır'ın Sebayt Metinleri ve Antik Mısır Tanrıları, kahramanları ve firavunları, Antik Mısırlıların gündelik yaşantıları ve ölümötesi inançları gibi alanlara dair okumalar yoluyla ulaşılabilir.[15]

II. Antik Mısır Medeniyetinin Hz. Musa' Kıssası Özelinde Kur'an'ı Anlamaya Katkısına Örnekler

Kur'an kıssalarında hayatından en çok örneğin anlatıldığı peygamber Hz. Musa'dır. Doğumundan yetişmesine, Mısır'daki yaşamından çöldeki yaşamına, peygamber olarak görevlendirilmesinden mucizelerine kadar pek çok detay Kur'an'ın çeşitli surelerinde yerini almıştır. Hz. Musa'nın Kur'an'da adı en çok zikredilen (136 kere) peygamber olması da bunun bir göstergesidir.

Kur'an'da Hz. Musa'dan bu denli söz edilmesi, onun yaşadığı tarihsel şartlar ile Hz. Muhammed'in yaşadığı tarihsel şartların oldukça benzer nitelikler taşıdığını düşündürmektedir. Onun başına gelenlerin, yapıp ettiklerinin, muhatabı olan kişi ve kitlenin ona karşı ya da onun lehinde ortaya koydukları eylem, söylem ve düşüncelerinin, bunlara karşı Hz. Musa'nın tavrının ve neticede kimin başına ne geldiğinin Hz. Muhammed'e ve muhataplarına önemli mesajlar verdiği, örneklik teşkil ettiği muhakkaktır. İşte bu örnekliğin tüm yönleri ile görülebilmesi için, yaşandıkları dönemlerde olayların aktörlerinin hangi bilişsel zeminde ne gibi duygular ile neler yaşadıklarını, ne gibi tercihlerde bulunduklarını mümkün mertebe tespit edebilmek kanaatimizce büyük önem taşımaktadır. Bu çerçevede Hz. Musa'ya verilen dokuz mucizeyi, özellikle asa mucizesini Antik Mısır'ın dini, kültürel, siyasi ve sosyal yapısında okumaya ve bunların Hz. Muhammed ve sahabenin hayatında nelere karşılık geldiğini ortaya koymaya çalışacağız. Bu noktada çalışmamızda Hz. Musa'ya verilen dokuz mucize nedir, Hz. Musa'nın mücadele ettiği Firavun hangi firavundur, asanın yılana dönüşmesinin o dönemdeki önemi nedir, yılana dönüşecek nesne

[15] Bu alanlara dair örnek kaynaklar için Kaynakça'ya bakınız.

olarak neden asa tercih edilmiştir de başka bir şey seçilmemiştir, Firavunun ve sihirbazlarının Hz. Musa'ya söyledikleri sâhir, sâhirun alîm ve mecnun gibi kelimeler onu hakir görmek için söylenmiş alaycı ifadeler midir gibi bir dizi soruya cevap aranacaktır.

Kur'an'a göre Hz. Musa'ya dokuz mucize (تسع ايات) verilmiştir.[16] Bunlardan yedi tanesi Kur'an'da belirtilmişken diğer ikisi net zikredilmemiş, fikir yürütmeye açık halde bırakılmıştır. Zikri geçen yedi mucizenin beşi A'râf suresi 133. ayette peşpeşe zikredilen *tufan, çekirge, haşere, kurbağa ve kan*dır.[17] Diğer ikisi ise Neml suresi 10. ayette geçen *asa* ve 12. ayette geçen *beyaz el* mucizeleridir. Dokuz mucizeden Kur'an'da açıkça ifade edilmeyen ikisinin ise A'râf suresi 130. ayette anlatılan *kuraklık ve kıtlık* ile Şu'arâ' suresi 63. ayette geçen *denizin yarılması* hadiselerinin olabileceği öne sürülmüştür.[18] Bu iddiadaki sekizinci mucize olan kuraklık ve kıtlık yerine *Tûr Dağı'nın İsrailoğullarının başının üzerlerine kaldırılarak onların korkutulmaları* olduğu da tefsirlerde İbn Abbas'a atfen dile getirilmiştir.[19] Kur'an'da bu dokuz mucize için âyet/mucize kelimesinden başka azap (عذاب),[20] bela (رجز)[21] ve kötülük (سيئة)[22] kelimeleri de kullanılmıştır. Kitâb-ı Mukaddes'te ise Hz. Musa'ya on üç mucizenin verildiği belirtilmiş ve bunlar için mucize, şaşılası harikulade iş, bela, felaket, salgın, ceza gibi kelimeler kullanılmıştır.[23]

Hz. Musa'nın yaşadığı düşünülen dönem M.Ö. 1400 ya da M.Ö. 1250'li yıllar, Antik Mısır'ın Yeni Krallık Dönemi'ne denk gelmektedir. Bu dönem medeniyetin 18-20. hanedanlıklarının hüküm sürdükleri bir süreçtir. Yaklaşık M.Ö. 1700'lü yıllarda[24] yaşadığı belirtilen Hz. Yusuf'un etkisiyle Mısır'da uzun bir müddet müreffeh bir hayat yaşayan İsrailoğulları, zamanla dara düşmüşler ve Mısır hanedanlığı ile anlaşmazlıklar yaşamaya başlamışlardı. Kur'an, Hz. Musa'nın doğduğu dönemde İsrailoğularının Mısır'da ne denlli kötü bir durum içerisinde oduklarını açıkça anlatmaktadır. Öyle ki o yıllarda Mısır Firavunu, onların yeni doğan erkek çocuklarını öldürtmekte, kadın ve kızlarını kötü amaçları için sağ

[16] el-İsrâ', 17/101.
[17] el-A'râf, 7/133.
[18] Meral, *Sâmirînin Buzağısı*, 29.
[19] Ebu'l-Fida' İsma'il b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşi ed-Dimeşki (774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk: Sami b. Muhammed Selame, (Riyad: Daru Taybe, 1999), 2/403.
[20] ez-Zuhruf, 43/50.
[21] el-A'râf, 7/133-134.
[22] el-A'râf, 7/131.
[23] Çıkış, 7-14. bölümler.
[24] Hz. Yusuf'un yaşadığı tarihlerin MÖ. 1900 ya da MÖ. 1600'lü yıllar olduğu da söylenmiştir.

bırakmaktaydı.[25] Kur'an'da anlatılan Hz. Musa'nın doğumu, bunun üzerine annesinin onu öldürümesinden endişe ederek bir sepet içerisinde Nil'e bırakması, Hz. Musa'nın Mısır Firavunu hanedanından/âl-i Firʿavn'dan birilerince bulunup sarayda büyütülmesi ve annesinin ona nasıl süt anne olabildiği gibi süreçler,[26] Mısır'daki bu durumun birer neticesi olarak okunabilir. O dönemde İsrailoğullarının Mısır'da çok zor durumda oldukları benzer anlatılarla Tevrat'ta da dile getirilmiştir.[27]

Kur'an ve Tevrat'ın Hz. Musa'nın peygamberlik öncesi hayatına ilişkin ortak anlatıya sahip oldukları bir diğer husus, onun bir adamı öldürmesinin ardından Medyen'e kaçışıdır. [28] Hz. Musa'nın, adamı öldürmesinin ardından "Rabbim! ben gerçekten kendime yazık ettim, beni bağışla." [29] şeklinde henüz peygamber değilken dua etmesi, Firavun'un sarayında yetişmiş olmasına rağmen, muhtemelen annesinin murakabesinde tevhid inancı üzerine yetiştirildiği ve Rabbi'nin tek ilah olduğunu bildiği, Mısır'ın çok tanrılı inanç sistemini kabul etmediği şeklinde yorumlanmıştır.[30]

Hz. Musa muhtemelen 8-10 yıllık bir müddet sonra Allah tarafından peygamber olarak seçilmiş ve Mısır'da zulüm altında yaşayan İsrailoğullarını oradan çıkarmakla görevlendirilmiştir.[31] Ona bu görev verilip Firavun'un karşısına çıkması söylenirken kendisine asa ve beyaz el mucizelerinin de verileceği bildirilmiştir. [32] Bu ifadelerden Hz. Musa'ya verilen ilk mucizelerin bunlar olduğu anlaşılmaktadır. İşte bu noktada sorulması gereken soru kanaatimizce Hz Musa'ya mucize olarak neden asa ve beyaz el mucizelerinin verildiğidir. Bu soru da o dönemin değer yargıları incelenerek cevaplanabilir. Bu bakış açısıyla Hz. Musa'nın yılana dönüşen asa mucizesini irdeleyen Sipahioğlu, ilgili makalesinde önce Kur'an ve Tevrat'a göre asa mucizesini karşılaştırmış, ardından Hz. Musa'nın rakipleri konumunda olan Mısır'ın büyücülerinin toplumdaki konumlarına değinmiş ve neticede Hz. Musa ve Mısır büyücülerinin asalarının mahiyetlerini mukayese etmiştir.[33]

---

[25] el-Kasas, 28/4.
[26] el-Kasas, 28/7-13.
[27] Çıkış: 1 ve 2. bölümler.
[28] Kasas, 28/15-28; Çıkış: 2 ve 3. bölümler.
[29] Kasas, 28/16.
[30] Meral, *Sâmirînin Buzağısı*, 25.
[31] Tâhâ, 20/47; Şuʿarâ', 26/17.
[32] Tâhâ, 20/42, 17-36.
[33] Sipahioğlu, "Tevrat ve Kur'an'ı Antik Mısır DüşüncesiIşığında Okuma: Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası", 924-944.

Antik Mısır kaynaklarında asa, Mısır'da yaygın kullanımı olan, farklı tür ve boyutlarıyla kişilerin sahip oldukları güç ve sosyal statüyü simgeleyen bir figür olarak anlatılmaktadır.[34] Bunu Mısır krallarının mezarlarında bulunan çok sayıdaki asa da destekler niteliktedir. Örneğin 18. Hanedanlık krallarından Tutankhamon'un mezarında 130 adet asa bulunmuştur.[35] Bu asalar bazen bir köylünün ve basit bir çobanın herhangi bir sihirli-tanrısal gücü bulunmayan asaları, bazense kıymetli bir büyücünün ve yarı tanrı sayılan Firavunların tanrısal güçlere sahip asaları olabilmiştir.[36] Ayrıca Mısırlılar asa, bilezik ve taç gibi bazı cisimlerin tanrıların gücüyle dolu olduğuna da inanmaktaydılar.[37] Sipahioğlu da makalesinde Hz. Musa'nın asasının Mısır ikonografisinde hem çobanlıkla hem de otoriteyle ilişkisi olan hekat asası olduğu ve Kur'an'daki *sultânun mubîn* ifadesi ile kastedilen asanın da bu asa olduğu kanaatini dile getirmiştir.[38] Neticede Hz. Musa bu nitelikteki bir asa ile İsrailoğularının lideri olmuş, Hz. Harun ise onun veziri olarak Firavunun karşısına çıkmışlardır.

Kur'an'da Hz. Musa'nın asası üç defa yılan ve türevlerine dönüşmüştür. Bunların ilki Allah ile Tur dağı'ndaki konuşması esnasında,[39] ikincisi Firavun'un huzuruna çıktığı ilk görüşmesinde,[40] üçüncüsü ise Mısır halkının, büyücülerin ve Firavun'un bir araya geldiği bir bayram gününde (yevmu'z-zîne)[41] gerçekleşmiştir. Tevrat'ta ise asa iki kere yılana dönüşmüştür. Bunların ilki Tanrı ile Musa'nın Tanrı Dağı Horev'deki ilk görüşmeleri esnasında,[42] diğeri ise Firavun'un huzurunda gerçekleşmiştir.[43] Hz. Musa her iki anlatıma göre asanın yılana dönüştüğü ilk seferde korkmuş ve kaçmıştır. Ayrıca Kur'an'a göre Hz. Musa asasının üçüncü yılana dönüşmesi esnasında da korkmuştur. Sipahioğlu, korku belirtilerine dair ifadelerinin, Hz. Musa'nın Antik Mısır büyücüleri gibi bir

[34] Peter Lacovara, *The World of Ancient Egypt: A Daily Life Encyclopedia*, (California: ABC-CLIO, LLC, 2017), 191.

[35] Nick Brown, "Tutankhamun's Sticks", *American Research Center in Egypt*, https://www.arce.org/resource/tutankhamuns-sticks (Erişim Tarihi: 1 Mart 2021).

[36] William C. Hayes, *The Scepter of Egypt: A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art*, (New York: Metropolitan Museum of Art, 1978), 1/284.

[37] Clark Rosemary, *The Sacred Magic of Ancient Egypt*, (Minnesota: Llewellyn Publications, 2003), 288.

[38] Sipahioğlu, "Tevrat ve Kur'an'ı Antik Mısır Düşüncesi Işığında Okuma: Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası", 934.

[39] Tâhâ, 20/20, en-Neml, 27/10.

[40] Aʿrâf, 7/107, eş-Şuʿarâ', 26/32.

[41] Aʿrâf, 7/117.

[42] Çıkış, 4:1-5.

[43] Çıkış, 7:8-13.

büyücü olmadığına dair özel bir detay olarak anlaşılabileceğini belirtmiştir.[44] Zira sihir-büyü ilmine vakıf olan ve sürekli benzeri gösterileri yapan Mısırlı sihirbazların böyle bir durumda korkmaması beklenirdi.

Sihirbazlardan söz etmişken kısaca Antik Mısır'da büyücülerin konumu ve Antik Mısır sihirbazlarının kimliklerini/temel niteliklerini zikretmekte fayda olduğunu düşünmekteyiz. Kaynaklarda verilen bilgilere göre Antik Mısır büyücüleri temelde iki gruptur. Bunlardan ilki herhangi bir eğitim almamış, tapınakla bağı olmayan ve yaşadıkları bölgelerdeki insanları hayvan ısırıkları, açlık vb. durumlara karşı korumak için büyüler yapan şifacı hüviyetindeki kişilerdir. Diğer grup ise tanrısal bilgi ve güçlere sahip, eğitimli, ruhban sınıfına mensup olan, tapınaklarda çalışan, kralın danışmaları arasında yer alabilen ve hem devlet hem de evrendeki mevcut düzeni korumayı amaçlayan büyüler yapabilen profesyonel büyücülerdi.[45] Hz. Musa ile düelloya giren ikinci sınıfatki profesyonel büyücüler, aynı zamanda konuşması ve telaffuzu son derece düzgün olan kişilerdi. Böylece onlar girift/karmaşık büyülü sözleri rahatlıkla söyleyebilmekteydiler.[46] Sipahioğlu, büyücülerin konuşmadaki üstün becerilerine dikkat çekerek Kur'an'da Musa'nın konuşma zorluğu çektiğini gösteren ayetlerden[47] ve Tevrat'taki ifadelerden[48] hareketle, Hz. Musa'nın bu durumunun da onun büyücü olarak nitelendirilmesini engellediğini ve gösterdiği mucizelerin büyücülerin sihirlerinden farklı şeyler olarak algılanmasına katkı sağladığını ifade etmiştir.[49]

Antik Mısır kaynaklarında, dönemin Mısır dilinde profesyonel büyücüler için *khery-hebet* ifadesi kullanıldığı, Hz. Musa ve Hz. Harun'la düelloda çarpışan büyücülerin de khery-hebet rahipleri olduğu öne sürülmüştür.[50] Mısır edebiyatında bu profesyonel büyücüler/khery-hebtler için kullanılan iki sıfat ise oldukça dikkat

[44] Sipahioğlu, "Tevrat ve Kur'an'ı Antik Mısır Düşüncesi Işığında Okuma: Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası", 946.

[45] Pat Remler, "Magicians", *Egyptian Mythology A to Z* (New York: Chelsea House, 2010), 116; Alexander Moret, *The Nile and Egyptian Civilization*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), 407.

[46] Moret, *The Nile and Egyptian Civilization*, 404.

[47] Şuʿarâ', 26/13; Tâhâ, 20/27; Kasas, 28/34; Zuhruf, 43/52.

[48] Çıkış 4:10.

[49] Sipahioğlu, "Tevrat ve Kur'an'ı Antik Mısır DüşüncesiIşığında Okuma: Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası", 928-929, 44 nolu dipnot.

[50] E. A. Wallis Budge, *A Short History of the Egyptian People: With Chapters on Their Religion, Daily Life etc.* (London: J. M. Dent, 1914), 182.

çekicidir. Bunlardan biri *rekh-khet* yani bilge,[51] diğeri ise maa kheru yani doğru sözlü/sesli, konuşması doğru olan [52] ifadeleridir. Kur'an'da da Firavun'un Hz. Musa ve Hz. Harun'un karşısına çıkardığı sihirbazların *sihirbazlar* (سحرة)[53] ve *âlim/bilge sihirbazlar* (سَاحِر عليم[54]، سَحّار عليم[55]) şeklinde aynı sıfatlar ile zikredilmesi, Kur'an'ın olayları anlatırken, olayların yaşandığı dönemin dilini kullanmayı tercih ettiğine, bilinçli bir şekilde aynı kavramları kullanmaya özen gösterdiğine yani Kur'an'ın kavram ve bağlam hassasiyetine delil olarak düşünülebilir. Aslında bu düşünce, nüzûl asrında Hz. Muhammed'in (sav) Kur'an'ı kendi uydurduğu iddiasını ve bugün dahi gündeme gelebilen 'Kur'an mana ile vahyolunmuş, Hz. Muhammed (sav) ise onu Arapça olarak kendi ifade etmiştir' iddialarını çürütür niteliktedir. Zira herhangi bir sistematik eğitim almayan Hz. Peygamber'in Antik Mısır kültür, dil ve medeniyetine dair herhangi bir bilgisinin olduğu bilinmemektedir. Dolayısıyla O'nun bu kadar detaylı bir konuyu anlatırken bu kadar isabetli ve özenli kelime seçimi barındıran bir dil kullanabilmesi kanaatmizce pek mümkün görünmemektedir.

Neden Yevmu'z-zîne?

Tefsirlerde bu ifade ile ilgili dikkat çekilen husus, seçilen vaktin bütün insanların bir araya gelebilecekleri bir günü/zaman dilimini ifade etmesidir.[56] Bu günün de onların güzel elbiselerini giyinip kuşandıkları bir bayramları olduğu söylenmiştir. Ancak bu günün bunlardan başka ne gibi bir özelliği olduğuna değinilmemiştir. Esasen tefsirlerde yer alan bu açıklamalar ile kıssanın mesajının muhataba ulaştığı yani Allah'ın kudretinin açıkça ortaya çıktığı, Kur'an'ın muhataplarının da bundan ders almalarının gerekliliğini anladıkları söylenebilir. Zira bütün insaların gözü önünde Hz. Musa'nın Allah'ın izni ve yardımıyla Firavunu alt ettiği, böylece Allah'ın Mısırlıların tanrıları olduklarını iddia ettikleri şeylerden üstün olduğu kıssadan anlaşılmıştır. O halde Allah, Mekkeli müşriklerin de putlarından üstündür mesajı alınmıştır. Ancak Antik Mısır kayıtlarında yer alan ve bu bayram gününün (yevmu'z-zîne)

---

[51] Robert K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, (Chicago: The University of Chicago, 1993), 220; 229-230.

[52] Moret, *The Nile and Egyptian Civilization*, 404.

[53] Aʿrâf, 7/113, 120; Yûnus, 10/80; Tâhâ, 20/70; Şuʿarâ', 26/38, 40-43, 46.

[54] Şuʿarâ', 26/37.

[55] Aʿrâf, 7/112; Yûnus, 10/79.

[56] Ebu Caʿfer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî (310/923), *Câmiʿu'l-Beyân fî Teʾvîli'l-Kurʾân*, thk: Ahmed Mahmûd Şâkir, (Beyrut: Muessesetu'r-Risāle, 2000), 18/323; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-ʿAzîm*, 5/300.

başka önemli yönlerini vurgulayan hususlar, kıssadan alınan dersin kapsamını genişletmekte ve etkisini daha da artırmakta, böylece özellikle o günün seçilmesinin önemi daha da belirgin kılmaktadır. Kaynaklara göre yevmu'z-zîne ile ilgili söz konusu kayıtlar şöyledir:

Antik Mısır inancında bayram olarak kabul edilen ve bizzat Firavunun katıldığı, bugüne özel elbise giydiği gün Sed Festivali'dir. Mısır dilinde bu bayram heb sed olarak geçmektedir ki kelime anlamı da elbise/kostüm festivalidir. Antik Mısır kayıtlarında bu elbise bayram için özel hazırlanan, mücevherlerle kaplanmış, işlemeli, süslü özel bir elbise olarak tarif edilmiştir.[57] Bu kayıttan hareketle Meral Kur'an'daki yevmu'z-zîne ifadesinin Mısır dilindeki heb sed ifadesini tercümesi olabileceğini belirtmiştir.[58] Bu kanaat bize Kur'an'ın kavram ve bağlam hassasiyetini hatırlatmakta, Kur'an'ın bir olayı anlatırken o olayın yaşandığı dönemin dilini/kavramlarını kullandığına dair bir ipucu vermektedir.

Kaynaklara göre Sed Festivali, Firavun'un tahta çıkışının 30. yılında ilk defa kutlanırdı. Bunun akabinde ise her üç yılda bir bu festival düzenlenirdi. Bu festivalin amacı, Firavunun tanrılar adına Mısır'ı yönetebilecek güç ve kudrette olduğunu ortaya koymaktı. Firavun o gün, belirlenen koşu güzergahında koşu ritüelini yerine getirerek güçlü olduğunu herkese gösterirdi. Bu ritüeller neticesine Firavunun gençleştiği, hatta yeniden doğmuş gibi zinde ve dinamik olduğu kabul edilmiş olurdu.[59]

Sed festivalindeki sed kelimesi literal olarak kuyruk anlamına gelmektedir. Kayıtlarda bu kuyruğun Firavunun festivalde giyeceği elbise ek olarak özel hazırlanan bir hayvan kuyruğu olduğu belirtilmiştir. Bu kayıt, Hz. Musa'nın asasının büyük bir yılana/ejderhaya dönüşmesi ile birlikte düşünülünce oldukça dikkat çekicidir. Bugün Japonların bazı festivallerinde ejderha kostümleri ile gösteri yaptıklarını biliyoruz. Buradaki ejderha süslü, gösterişli kumaşlardan yapılan kuyruklu bir karakterdir. Firavunun tasvir edilen festival kıyafeti de bize bu ejderha karakterini hatırlatmaktadır. O halde firavunun festival elbisesinin ejderha kostümü olduğu düşünülebilir. Eğer böyleyse Hz. Musa'nın asasının da ejderhaya dönüşmesi anlaşılır hale gelmektedir. Böylece ejderhaya

---

[57] Marc Jeremy LeBlanc, "*In Accordance with the Documents of Ancient Times*"*: The Origins, Development, and Significance of the Ancient Egyptian Sed Festival (Jubilee Festival),* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Yale University, 2011), 7, 14-27.

[58] Meral, *Sâmirinin Buzağısı*, 37.

[59] Remler, *Egyptian Mythology A to Z*, 78. (New York: Chelsea House, 2010).

dönüşen asa, adeta Firavunun giydiği kostümün gerçek haline dönüşmüş olmaktadır. Allah da ejderhaya dönüşen asa ile kendisini ejderhaya benzeterek/ejderha kostümü giyerek güçlü göstermeye çalışan Firavuna ve ona inanan halka aynı simgeyle cevap vermiş olmaktadır.

Allah'ın muradı ve Hz. Musa'nın dile getirmesi ile buluşma günü olarak Yevmu'z-zînenin/Sed Festivalinin belirlenmesini Firavunun seve seve kabul ettiği belirtilmiştir.[60] Bu vesileyle Hz. Musa'nın mucizeleri/belaları ile aciz durumda kalan Firavun, insanlarına Mısır'ı idare etmeye muktedir olduğunu ispat edeceği Sed Festivali'nde, bilge sihirbazlarının yardımıyla Hz. Musa'yı alt ederek halkı nazarında çizilen karizmasını tamir etmiş olacaktı.

Firavunun temennisinin aksine, Hz. Musa'nın asasının son kez yılana/ejderhaya dönüştüğü ve sihirbazların iplerini, sopalarını (gözleri aldatan düzeneklerini) yuttuğu bugünde, Firavunun otoritesi tamamen yıkılmıştır. Bu esnada sihirbazların secdeye kapanarak "Biz, Musa ile Harun'un Rabbine iman ettik."[61] demeleri üzerine Firavunla aralarında geçen diyalog Antik Mısır kayıtları ile okununca daha anlamlı olmakta ve mesajı daha tesirli kılmaktadır.

Öncelikle bilge sihirbazlar Hz. Musa'nın sadece bu mucizesini görünce bir anda secdeye kapanmış değillerdir. Onlar Hz. Musa'nın daha önceki mucizelerine de şahit olmuşlar hatta ona sen bilge bir sihirbazsın dahi demişlerdi. Ancak bu son mucizesi ile artık onun yaptıklarının kendilerininki gibi bir sihir olmadığına inanmış ve teslim olmuşlardı.

Kayıtlara göre Sed Festivali, Antik Mısırlıların nazarında, Firavunun sadece bu dünyada değil, ahirette de hükmünün süreceğinin bir sembolü olarak görülmekteydi. Sihirbazların Musa ve Harun'un Rabbine secde etmeleri üzerine Firavun onları işkence ile tehdit etmiştir. Ancak sihirbazların bu tehdite karşı "Bize ne yaparsan yap, senin hükmün yalnız bu dünyada geçer."[62] şeklinde cevap vermeleri, Sed Festivali ile ilgili Mısırlıların zikri geçen inançlarına bir cevap olarak düşünülmüştür.[63] Görüldüğü üzere Antik Mısırın kültür ve inancına yönelik bu kayıt, bir ayeti daha derinlemesine anlamaya katkı sunabilmiştir. Yoksa ayette ahirette Firavunun hükmünün

[60] Meral, *Sâmirinin Buzağısı*, 37-38.
[61] Tâhâ, 20/70.
[62] Tâhâ, 20/72.
[63] Meral, *Sâmirinin Buzağısı*, 38.

olmayacağının zikri sadece yüzeysel açıklamalarla geçiştirilmek durumunda kalabilecekti.

Taha suresi 71. ayette yer alan Firavunun sihirbazları tehdit ettiği "Firavun şöyle haykırdı: "Ben izin vermeden Musa'nın tanrısına nasıl inanabilirsiniz? Anlaşıldı ki size sihri öğreten büyük ustanız o imiş. Yeminle söylüyorum ki, ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim, sizi hurma ağaçlarına asıp sallandıracağım. O zaman göreceksiniz, hangimizin azabı daha şiddetli ve kalıcıymış!" mealindeki sözleri de Antik Mısır kayıtları ile okununca oldukça dikkat çekici hale gelmektedir. İlk olarak Firavunun قبل أن آذن لكم demesi ilginçtir. Meral'in tespitine göre bu ifade muhtemelen festivaldeki ritüellerden biri ile ilgili bir ayrıntıdır. Çünkü sihirbazların secde etmeleri Hz. Musa'dan öğrendikleri bir uygulama değil, bizzat kendi geleneklerinde yer alan bir uygumaladır.[64] Muhtemelen festival esnasında herkes, festivalin bir ritüeli olarak Firavunun işareti ile ona secde etmekteydiler. Zira bazı Sed Festivali kabartmalarında saray erkânı ve diğer ileri gelenler ile festivalde yer alan elçiler secde etmiş bir vaziyette çizilmişlerdir.[65] Bu nedenle Firavun onların kendi onayı olmadan böyle bir iş yapmalarını hiddetle karşılamış ve bu ifadeyi kullanmış gibi görünmektedir. Bu noktada tefsirlerde bu ifadenin üzerinde durulmadığını görmekteyiz.

Ayette Antik Mısır kayıtlarından hareketle dikkati çeken bir diğer ifade Firavunun sihirbazlara söylediği "O zaman göreceksiniz, hangimizin azabı daha şiddetli ve kalıcıymış!" ifadesidir. Meral'in tespitine göre bu ifade, "Amon ve Firavunu tanımlamak için Antik Mısır kayıtlarında kullanılan 'tedhişi/azabı şiddetli olan' şeklindeki ifadeleri hatırlatmaktadır. Allah, ahirette Firavunun azabın en şiddetlisine atılacağını (*edhilû âle Firʿavne eşedde'l-ʿazâb*) bildirerek kendi terminolojileri üzerinden Firavunu aşağılamaktadır."[66] Bu kayıt ve tespitin, Kur'an'ın bir olayı anlatırken o dönemin terminolojisini/kavram dünyasını kullandığına dair bir diğer işaret olduğu kanaatindeyiz.

Yukarıda örneklerle izah etmeye çalıştığımız durumlar, Antik Mısır kayıtlarındaki verilerin, tefsir ameliyesinde dikkate alınmasında ne denli önemli olduğuna dair bir fikir verdiği kanaatindeyiz. Bu veriler ile hem kıssaların kapsam alanı daha net

---

[64] Meral, *Sâmirinin Buzağısı,* 38.
[65] LeBlanc, *Sed Festival*, 297-298.
[66] Meral, *Sâmirinin Buzağısı,* 39.

görülebilmekte hem de kıssalarda verilmek istenen mesajların, üzerimizdeki etkisi daha da güçlenmektedir. Bu örnekler, Kur'an'ın kavram ve bağlam hassasiyetini ortaya koyması bakımından da büyük bir önemi haizdir. Bu yöndeki tespitler, Kur'an'ın hem anlamı hem de lafzının vahiy ürünü olduğunu çok net ve makul şekillerde göstermektedir. Bu yönüyle hem İtkân gibi kaynaklarımızda merdud olduğu belirtilerek de olsa yer alan hem de zaman zaman gündeme getirilen Kur'an'ın sadece manasının Allah'a, lafzının ise Hz. Muhammed'e (sav) ait olduğu yönündeki iddialara bilimsel cevaplar da verilmiş olmaktadır.

Sonuç

"Kur'an Öncesi Kültür ve Medeniyetlerin Kur'an'ı Anlamaya Katkısı" başlıklı araştırmamız neticesinde ulaşılan sonuçlar ve bunlardan hareketle belirlenen teklifler şunlardır:

1. 20. yüzyıl itibariyle ilim dünyasında meydana gelen bilim dallarına ayrılma durumu, araştırmacıların genelde her alanda özelde ise Kur'an alanında bütüncül bir bakış açısına sahip olamamalarına sebep teşkil ettiği düşünülmüştür. Bu durum, disiplinler arası etkileşimi artırmakla çözülebilir. Söz konusu tefsir olunca, özellikle Kur'an'daki kıssalar ve tarihi anlatılar incelenirken Dinler Tarihi bilim dalıyla sıkı bir etkileşime ihtiyaç olduğu görülmüştür.
2. Antik Mısır kültür ve inanç tarihine dair kaynakların Hz. Musa kıssasını anlamak için çok önemli veriler sunduğu görülmüştür. Bu kıssa özelinde ayetlerdeki kimi ifadelerin tefsir kaynaklarında üstünde durulmadan geçildiği tespit edilmiştir. Bunun temel nedeni kanaatimizce müfessirlerin Antik Mısır kültür, edebiyat ve inanç tarihine dair bir bilişsel zeminin olmayışıdır.
3. Kur'an kavram ve bağlam (tarihsel ve metinsel bağlam) hassasiyeti taşıyan bir hitaptır/kitaptır. Kur'an dili sıradan bir dil olmayıp, bütün bir insanlık tarihine vukufiyeti gerektirir. Zekâsı, kültürü ne kadar yüksek olursa olsun asla tarihin bir döneminde yaşayan bir insanın sözü yahut kurgusu olamaz. Bu dili ancak Allah vahyetmiştir. Verilen örnekler bunun bilimsel birer kanıtı sayılabilir.
4. Araştırma neticesinde tefsir usulüne katkı mahiyetinde önereceğimiz teklif şu basamakları içermektedir:

a. Kavramı/Ayeti/Kıssayı Arapça metninden defaatle dikkatlice oku.
b. Bunların Nüzul döneminde nasıl anlaşıldığını tespite çalış. Bunun için ayetlerin iniş tarihlerini belirlemeye çalış.
c. Muhtemel başka anlamların/anlamaların olup olmadığını tespit et.
d. Özellikle erken dönem tefsirlerde bunlara dair nelerin söylendiğini incele.
e. Bible'da (Kitâb-ı Mukaddes'te) konuyu Kur'an'la eş zamanlı oku. Benzer ve farklı yönleri görmeye çalış.
f. İlgili kıssayı/olayı/tarihe atıfta bulunan kavramı, yaşandığı dönemin şartlarında anlamaya çalış. Bunu Kur'an öncesi kültür ve medeniyetlere yapılan atıfları görerek, ilgili medeniyetin/dönemim kültür, edebiyat, inanç ve sanat tarihlerini konu edinen kaynakları inceleyerek, muhtemel ya da kesin bağlar kurmaya çalışarak gerçekleştir.
g. Ulaşılan sonuçlar ışığında, bu kıssanın neden o dönemde (nüzûl süreci içerisinde belirlediğin tarihte) indiğini, Hz. Peygamber ve sahabeye ya da diğer muhataplara neler söylemek istediğini düşün. Yani kıssanın nüzûl asrındaki izdüşümlerini görmeye çalış.
h. Son olarak bugün bireysel ya da toplumsal hayatımızda ilgili kıssanın izdüşümü var mı sorusu ile kendine mesaj çıkar.

Önerilen bu yöntem, henüz başlangıç seviyesinde olup geliştirilmeye açıktır. Ayrıca bu yöntem Kur'an'ın bütün ayetlerinin tefsiri için önerilmemektedir. Bu yöntemin Kur'an'ın özel bir alanında yani kıssalar ve tarihe dair atıf yapılan ayet, ayet grupları ya da kavramların tefsirinde uygulanabileceğine yönelik bir öneri olduğunu belirtmek isteriz.

Gayret bizden, muvaffakiyet Allah'tandır.

Kaynakça

Altınel, Tolga Savaş. "Kur'an'ın Kavram ve Bağlam Hassasiyetine Bir Örnek Olarak İdris Peygamber". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 61/1 (Mayıs 2020): 1-29.

Altınel, Tolga Savaş. "Miryam Peygamberin Kimliği Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar Dergisi*, 23/59 (2020), 467-492.

Brown, Nick. "Tutankhamun's Sticks". *American Research Center in Egypt*. Erişim 1 Mart 2021. https://www.arce.org/resource/tutankhamuns-sticks

Budge, E. A. Wallis. *A Short History of the Egyptian People: With Chapters on Their Religion, Daily Life etc*. London: J. M. Dent, 1914.

Budge, E. A. Wallis. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. 1. Cilt. London: John Murray, 1920.

Budge, E. A. Wallis. *Antik Mısır Büyüleri*. çev. Faruk Gültekin. İstanbul: Onbir Yayınları, 2015.

Budge, E. A. Wallis. *Antik Mısır Edebiyatı: Yazınsal Metinler*. çev. Selin Albayrak. İzmir: Atlantis Yayınevi, 2009.

Budge, E. A. Wallis. *The Egyptian Heaven and Hell*. 1. Cilt. London: Kegan Paul, Trench Trübner & Co. Ltd. 1905.

Clark, Rosemary. *The Sacred Magic of Ancient Egypt*. Minnesota: Llewellyn Publications, 2003.

Cooper, W. R. *The Serpent Myths of Ancient Egypt*. London: Robert Hardwicke, 1873.

Currid, John D. *Against the Gods: The Polemical Theology of the Old Testament*. Illinois: Crossway, 2013.

Currid, John D. *Ancient Egypt and the Old Testament*. Michigan: Baker Books, 1997.

Currid, John D. "The Egyptian Setting of the 'Serpent' Confrontation in Exodus 7,8-13". *Biblische Zeitschrift,* 39 (1995), 203-224.

David, A. Rosalie. *Handbook to Life in Ancient Egypt*. New York: Facts On File, Inc., Gözden Geçirilmiş Basım, 2003.

Erman, Adolf. *Ancient Egyptian Literature*. London-New York: Routledge, 2009.

Faulkner, Raymond O. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford: Griffith Institute, Boris Jegorović tarafından modernize edilmiş basım, 2017.

Firidin, Mete. *Hz. Musa'nın Kanatları ve Yaşadığı Gerçek Dönem*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2019.

Fischer, Henry G. "Notes on Sticks and Staves in Ancient Egypt". *Metropolitan Museum Journal,* 13 (1978), 5-32.

Forshaw, Roger. *The Role of the Lector in Ancient Egyptian Society*. Oxford: Archaeopress Archaeolog, 2014.

Gardiner, Alan H. *Ancient Egyptian Onomastica*. 1. Cilt. London: Oxford University Press, 1947.

Graham, Geoffrey. "Insignias". *OEAE*. ed. Donald B. Redford. 2/163-167. New York: Oxford University Press, 2001.

Harris, J. R. *The Legacy of Egypt*. Oxford: Clarendon Press, 2. Basım, 1971.

Hart, George. "Apophis". *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. 31-32. London: Routledge, 2. Basım, 2005.

Hayes, William C. *The Scepter of Egypt: A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art*. 1. Cilt. New York: Metropolitan Museum of Art, 1978.

Hoffmeier, James K. *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. New York: Oxford University Press, 1996.

Hornung, Erik. *Kadim Mısır Ötedünya Kitapları*. çev. Zehra Aksu Yılmazer. İstanbul: Kabalcı, 2006.

Ikram, Salima. "Afterlife Beliefs and Burial Customs". *The Egyptian World*. ed. Toby Wilkinson. 340-351. London: Routledge, 2007.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida' İsmaʿil b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşi ed-Dimeşki (774/1373), *Tefsiru'l-Kurʾani'l-ʿAzim*, thk: Sami b. Muhammed Selame. Riyad: Dâru Taybe, 1999.

Katar, Mehmet. "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi". *Kur'an'da Yahudiler*. ed. Ömer Faruk Harman. 123-276. İstanbul: Kuramer, 2019.

Kur'an Haritası. "Kök Kelimeler Dizini". Erişim 7 Temmuz 2020. http://kuranharitasi.com/kokler.aspx?kok=Hbl

Kurt, Ali, Göler, Mehmet. "Anadolu'da İlk Tapınak: Göbeklitepe", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi,* 21/2 (Aralık 2017): 1107-1138.

Kutsal Kitap. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016.

Lacovara, Peter. *The World of Ancient Egypt: A Daily Life Encyclopedia*. 2 Cilt. California: ABC-CLIO, LLC, 2017.

LeBlanc,Marc Jeremy. *"In Accordance with the Documents of Ancient Times": The Origins, Development, and Significance of the Ancient Egyptian Sed Festival (Jubilee Festival)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Yale University, 2011.

Lichtheim, Miriam. *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdom*. 1. Cilt. Berkeley: University of California Press, 1973.

Meral, Yasin. "Hz. Lokman'ın Öğütleri ve Antik Mısır'ın Sebayt Metinleri". *Milel ve Nihal*, 15/1 (2018), 7-32.

Meral, Yasin. "Hz. Musa'nın Hayatına Dair Bazı Değerlendirmeler". *Din ve Toplum*, 4/3 (2015), 32-43.

Meral, Yasin. *Sâmirî'nin Buzağısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Moret, Alexander. *The Nile and Egyptian Civilization*. London: Routledge & Kegan Paul, 1972.

Noegel, Scott B. "Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus". *Journal of the Ancient Near Eastern Society,* 24 (1996), 45-59.

Noegel, Scott B. "Musa ve Sihir: Çıkış Kitabı Üzerine Notlar". çev. Esra Erdoğan - İbrahim Emre Şamlıoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 58/2 (2017), 161-182.

Pinch, Geraldine. *Handbook of Egyptian Mythology*. California: ABC-CLIO Inc, 2002.

Pinch, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 1994.

Pinch, Geraldine. *Mısır Mitolojisi: Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Poole, Reginald Stuart. "Magic, Magicians". *Encyclopaedic Dictionary of the Bible: Comprising its Antiquities, Biography, Geography and Natural History*. ed. William Smith. 2/193-205. London: William Clowes and Sons, 1863.

Reidy, Richard J. *Eternal Egypt: Ancient Rituals for the Modern World*. Bloomington: iUniverse, Inc., 2010.

Remler, Pat. "Magicians". *Egyptian Mythology A to Z*. 20. New York: Chelsea House, 2010.

Remler, Pat. “Uraeus”. *Egyptian Mythology A to Z*. 194-195. New York: Chelsea House, 2010.

Ritner, Robert K. “And Each Staff Transformed into a Snake: The Serpent Wand in Ancient Egypt”. *Through a Glass Darkly: Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt*. ed. Kasia Szpakowska. 205-225. Swansea: The Classical Press of Wales, 2006.

Ritner, Robert K. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago: The University of Chicago, 1993.

Ruiz, Ana. *The Spirit of Ancient Egypt*. New York: Algora Publishing, 2001.

Salim, Rana. *Cultural Identity and Self-Presentation in Ancient Egyptian Fictional Narratives: An Intertextual Study of Narrative Motifs from the Middle Kingdom to the Roman Period*. Danimarka: University of Copenhagen, Doktora Tezi, 2013.

Sayı, Ali. *Firavun, Hâmân ve Kârûn Karşısında Hz. Musa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Scott B. Noegel, “Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus”, *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 24 (1996), 45-59.

Sipahioğlu, Mukadder, “Tevrat ve Kur’an’ı Antik Mısır Düşüncesi Işığında Okuma: Hz. Musa’nın Yılana Dönüşen Asası”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (Aralık 2020) ss. 917-951.

Şamlıoğlu, İbrahim Emre. “Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa’nın Yılana Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 61/1 (2020), 31-57.

Refiye Şenesen, “Pagandan Hristiyanlık ve Müslümanlığa Bir İnanç Merkezi: Ashab-ı Kehf ve Günümüzde Tarsus Ashab-ı Kehf'te Hıdırellez Şenlikleri”, *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri,* 23-27 Eylül 2002 Mersin, Ankara 2004, 1023-1040.

Şimşir, Muhammet Salih. *Antik Mısır Dininde Kâhinlik, Sihir ve Büyü*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2018.

Şipal, Kâmuran. *Mısır Masalları*. İstanbul: Cem Yayınevi, 2010.

The Egyptian Book of Gates. çev. Erik Hornung. Zurich: Living Human Heritage Publications, 2013.

Taberî, Ebu Caʿfer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî (310/923), *Câmiʿu'l-Beyân fî Teʾvîli'l-Kurʾân*, thk: Ahmed Mahmûd Şâkir. Beyrut: Muessesetu'r-Risāle, 2000.

Tan, Zeki . "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği (II)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32/32 (Eylül 2011): 143-184.

"KUR'AN ÖNCESİ KÜLTÜR VE MEDENİYETLERİN KUR'AN'I ANLAMAYA KATKISI: HZ. MÛSA KISSASI ÖRNEĞİ" BAŞLIKLI ÇALIŞMAYI DEĞERLENDİRME*

DOÇ. DR. MEHMET NURULLAH AKTAŞ**

Giriş

Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olan ilimler olarak ifade edilen Ulûmu'l-Kur'ân, farklı açılardan değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır. Bunlardan bir kısmının Kur'ân'ın lafzına (Üslûbu'l-Kur'ân, Mübhemâtü'l-Kur'ân, Garibu'l-Kur'ân gibi) bir kısmının anlamına (Müteşâbihu'l-Kur'ân, Müşkilü'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân gibi) diğer bir kısmının da tarihine (Kısasu'l-Kur'ân, Esbâbu'n-Nüzûl gibi) yoğunlaştığı ilgili kaynaklardan anlaşılmaktadır. "Kur'an Öncesi Kültür ve Medeniyetlerin Kur'an'ı Anlamaya Katkısı" adlı tebliğ, Kur'ân kıssalarına dair olup başta Hz. Musa kıssası olmak üzere kıssaları anlamaya katkı sunan önemli çalışmalardan biridir. Bu çalışma aynı zamanda Kur'ân kıssalarının hem gerçekliğine hem de Kur'ân'ın lafzen ve manen Allah kelamı olduğuna dair tartışmalara da ışık tutmaktadır. Bu müzakere metninde tespit ve değerlendirmelerin yanında katkı mahiyetinde birkaç hususa da yer verilecektir.

I. Kıssaların Gerçekliği Meselesi ve Bunun Vahyin Mahiyeti Açısından Değerlendirilmesi

Tebliğe genel hatlarıyla bakıldığında Kur'ân tarihine ve vahyin mahiyetine dair iki önemli mevzunun Hz. Musa kıssası örneğinde ele alındığı anlaşılmaktadır. Bunlardan birinin Kur'ân kıssalarının gerçekliğine dair olduğu, diğerinin ise Kur'ân'ın manasının Allah'a, lafzının Hz. Muhammed'e ait olduğu şeklindeki iddialara cevap niteliği taşıdığı görülmektedir.

Tebliğin yazarı, tebliğinde Kur'ân kıssalarının tarihi gerçekliğine dair tartışmalara girmese de seçtiği konudan ve konuyu

* Bu müzakerede Dr. Hasan YÜCEL'in (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) kaleme aldığı ve tarafıma 22.03.2021'de gönderilen tebliğ metni esas alınmıştır. Söz konusu müzakere metni 09.04.2021'de çevrimiçi düzenlenen "İslami İlimlerde Metodolojik Problemler" Çalıştayı'nda sunulmuştur.

** Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi, nurullah.aktas@batman.edu.tr. ORCİD ID: 0000-0003-0854-3942.

ele alış metodundan kıssaların gerçekte vuku bulmadığını iddia eden anlayışa güçlü bir cevap vermiştir. Bilindiği üzere Mısır Kahire Üniversitesi'nde kıssaların gerçekte vuku bulmadığı iddiasıyla hazırladığı doktora tezini savunan Halefullah, Kur'ân kıssalarının tarihi gerçeklikle örtüşmesinin gerekmediğini ileri sürmüştür.[1]

Tebliğde geçen "Kur'an'ın sadece manasının Allah'a, lafzının ise Hz. Muhammed'e (sav) ait olduğu yönündeki iddialara bilimsel cevaplar da verilmiş olmaktadır." (s. 18) şeklindeki ifadeyle Kur'ân'ın mahiyetine dair tartışmalara dikkat çekmekte, bu çalışmanın Kur'ân'ın hem lafız hem de mana olarak Allah'a ait olduğunu ilmi veriler ışığında ortaya koymaya çalışmaktadır.

II. Kıssaların Diğer İlimlerle İlişkisi

Yazar, tebliğinde tefsir ilminin Dinler Tarihi bilim dalıyla sıkı bir etkileşime ihtiyaç olduğunu (s. 5, 18) özellikle vurgulamıştır. Kanaatimizce bu, yerinde bir tespittir. Lakin Tefhimu'l-Kur'ân'ın sahibi Mevdudi gibi birçok müfessir sık sık arkeolojik verilere başvurarak [2] ilgili kıssaların vuku bulduğu dönemi anlamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla Kur'ân kıssalarını anlamayı sadece dinler tarihi ile sınırlandırmak yerine bunun arkeoloji, coğrafya ve antropoloji gibi ilimlerle birlikte değerlendirmek tebliğde tespit edilen hedeflere daha uygun olacaktır. Malum olduğu üzere Dinler Tarihi de meseleleri ele alırken coğrafi-antropolojik malzemeyi değerlendirmektedir.

III. Kıssaların Nüzûl Ortamıyla Birlikte Ele Alınması

Tebliğin yazarı, Dinler Tarihi araştırmacısı Yasin Meral'in (s. 2) "Kur'an'ın kullandığı dilin, anlatılan olayların yaşandığı dönemin dili olduğuna dair" önemli tespitine yer vererek tebliğin şekillenmesine ışık tuttuğunu ifade etmiştir (s. 6). Bu tespitten hareketle tebliğin anlaşılmasına katkı babından şu hususa da dikkat çekmek istiyoruz: Kur'ân kıssaları denildiğinde sadece Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. Musa gibi önceki peygambere Ashabu'l-Kehf ve Ashabu'l-Uhdud gibi topluluklara dair kıssalar anlaşılmmakta bunların yanında nüzûl ortamında vuku bulan Bedir, Uhud, Hendek,

---

[1] Demir, Şehmus, "Kitab-ı Mukaddes'i Mitolojik Unsurlardan Arındırma Çabası ve Kur'an Kıssalarının Tarihî Gerçekliği", *İslâmî İlimler Dergisi*, (cilt:9, sayı: 12014): 111. Ensari, Abdurrahman, *el-Mürşidü'l-Vecîz İla Ulumi'l-Kur'ani'l-Azîz*, (İstanbul, Darü'n-Nidâ, 2019) 231-232.

[2] Mesela bkz: Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an,* (İstanbul: İnsan Yay., Çev. Heyet, 2. Baskı, 1991), III, 154; VII, 84.

Mekke'nin Fethi gibi hadiseler de kastedilmektedir. Zira Elmalılı'nın dediği gibi "kıssa da esasen izi ta'kib olunmağa şayan hal ü şan ma'nasındadır. (…) Demek ki bir haber veya hikâyenin kıssa olabilmesi şayan-ı ta'kıb ve tahrir bir haysiyyeti haiz olmasına mütevakkıftır." [3] Buna göre nüzul dönemine tekabül eden kıssalardaki anlatım üslûbu, kıssanın geçtiği yer (Bedir, Huneyn gibi), kıssadaki yer isimleri (Mekke/Bekke, Medine/Yesrib gibi) ve kıssada kullanılan ifadeler söz konusu dönemin kavram ve bağlamlarını yansıttığı siyer ve tefsir kaynaklarından anlaşılmaktadır. Dolayısıyla nüzûl dönemi kıssalarını detaylı bir şekilde ele almak, kanaatimizce nüzûl öncesi kıssaların anlaşılmasına da ciddi katkı sunacaktır.

Tebliğin üzerinde durduğu en önemli hususlardan biri de Kur'ân kıssalarının üç aşamada anlaşılmasına dair (s. 4) değerlendirmedir. Tebliğde söz konusu üç aşama şu şekilde ifade edilmiştir: (a) Önerilen iş, ilgili kavram, kelime/ifade ya da kısssanın tespit edildiği tarihsel şartlarda okunarak yeniden değerlendirilmeye çalışılması, (b) ardından bu ifadelerin/kıssaların Kur'ân'da neden yer aldığı ve Hz. Peygamber ile sahabenin ve diğer muhatapların hayatındaki iz düşümlerinin tespit edilmesi, (c) son olarak da bu tespitin bizim hayatımızdaki iz düşümlerinin keşfi ve günümüz insanına yönelik mesajlarının anlaşılması. Bu üç aşamalı okumaya katkı sunmak üzere Hz. Musa kıssasında zikri geçen şu duayı örnek olarak ele almak mümkündür:

رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِيۙ ﴿25﴾ وَيَسِّرْ لِي اَمْرِيۙ ﴿26﴾ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِيۙ ﴿27﴾ يَفْقَهُوا
قَوْلِيۖ ﴿28﴾

"Musa: Rabbim! dedi, yüreğime genişlik ver. İşimi bana kolaylaştır. Dilimden (şu) bağı çöz. Ki sözümü anlasınlar."[4]

Taha Sûresi'nde geçen bu dua, yazarın ifade ettiği üç aşama bağlamında şöyle değerlendirmek mümkündür:

a) Hz. Musa, Firavun ile mücadelede ilk defa Firavun'un ve yönetiminin karşısına çıkıp tevhid mesajını anlatma bağlamında ön hazırlık mahiyetinde bu duayı yapmıştır. Söz konusu duanın bağlamına bakıldığında hemen öncesinde "*Firavun'a git. Çünkü o iyice azdı."*[5] şeklindeki talimat üzerine yukarıda zikredilen duayı yapmış, akabinde de şu talebini arz etmiştir: "*Bana ailemden bir de vezir*

[3] Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Baskı, 1979), IV/2846.
[4] Tâhâ 20/25-28.
[5] Tâhâ 20/24.

(yardımcı) ver, Kardeşim Harun'u. Onun sayesinde arkamı kuvvetlendir. Ve onu işime ortak kıl. Böylece seni bol bol tesbih edelim. Ve çok çok analım seni. Şüphesiz sen bizi görmektesin."[6] Bu dualardan sonra Yüce Allah, "*Allah: Ey Musa! dedi, istediğin sana verildi.*"[7] şeklinde Hz. Musa'nın arzusuna icabet etmiştir.

b) Söz konusu duanın geçtiği Tâhâ Sûresi, Mekke döneminde Hz. Ömer'in Müslüman olmadan önce Habeşistan'a yapılan ilk hicret öncesinde nazil olduğu anlaşılmaktadır.[8]

Buna göre her iki dönemin şartlarının birbirine yakın olduğu, Mekke şirk toplumunun yöneticileriyle görüşmeden evvel, ön hazırlık babından Allah Resûlü'ne bu hususular hatırlatılmış; gerekli derslerin çıkarılması ve Hz. Musa'nın Firavun ile mücadelesinin model alınması talep edilmiştir.

c) Üçüncü aşama ise günümüzde bu duanın hangi bağlamlarda zikredildiği dikkate alındığında anlaşılmış olacaktır. Günümüzde bu duanın Müslüman toplumlarda genellikle vaaz veya konferans gibi Müslüman toplumu irşad etmeye veya bilgilendirmeye yönelik olarak yapılan vaazın veya verilen konferansın başında Müslüman topluma hitaben yapılmış olmasıdır. İlk iki aşamanın birbiriyle uyumlu olduğu son aşamada ise her ne kadar bu duayı böyle bir ortamda okumaya mâni herhangi bir husus bulunmasa da bağlamının ve muhatap kitlenin Firavun gibi, Ebu Cehil ve Ebu Leheb gibi kişilikler değil camide genellikle beş vakit namazı cemaatle kılan Müslümanlara veya farklı ortamlarda konuşmacının konuşmasını takip eden dinleyici kitlesi olduğu görülecektir. Dolayıyla bu üç aşama arasındaki bu ilişkinin sağlam zemine oturtulması Kur'ân'ın iniş gayesini ve içerdiği mesajları bir bütün olarak kavramaya katkı sunacaktır.

Değerlendirme ve Sonuç

Öncelikli olarak şunu belirtmek gerekir ki tebliğin ismi (Kur'an Öncesi Kültür ve Medeniyetlerin Kur'an'ı Anlamaya Katkısı) ile tebliğin içeriği birlikte değerlendirildiğinde kanaatimizce tebliğin başlığının metnin içeriğini tamamıyla yansıtmadığı yönündedir. Zira tebliğin giriş kısmında Kur'ân öncesi kültür ve medeniyetlerin

[6] Tâhâ 20/29-35.
[7] Tâhâ 20/36.
[8] İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* (Tûnus: Dâr Suhnûn, ts), XVI/180-181; Aktaş, Mehmet Nurullah, "Kur'ân Kıssalarının Anlaşılmasında Duanın Rolü" *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi,* (10/3 (21), Ağustos-2018): 1123.

Kur'ân'ın anlaşılmasına katkısı genel olarak ele alınmışsa da üzerinde yoğunlaşan mevzunun Hz. Musa'nın kıssası olduğu açıkça görülmektedir. Yazar, tebliğin içerisinde bu hususa "Hz. Musa'nın kıssasına dair örnek bir inceleme ile sınırlandırmayı planlamaktayız." (s. 4) cümlesiyle de işaret etmiştir. Bu çerçevede kanaatimizce tebliğin başlığının "Kur'an Öncesi Kültür ve Medeniyetlerin Kur'an'ı Anlamaya Katkısı: Hz. Musa Kıssası Örneği" şeklinde olması, metnin içeriğine daha uygun olacaktır.

Tebliğ yazarının, üzerinde önemle durduğu kavramlardan biri de Hz. Musa kıssası bağlamında zikri geçen "yevmu'z-zîne" terkibidir. Müstakil bir başlıkta ele alınan bu kavramın Kur'ân'da hangi ayette geçtiği, söz konusu ayetin metni veya meali verilmediği gibi hangi sûrede geçtiği de belirtilmemiştir. Detaylı bir şekilde ele alınan bu kavrama dair belirtilen bilgilerine de yer verilmesi konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Multidisipliner bir yaklaşımla hazırlanan "Kur'an Öncesi Kültür Ve Medeniyetlerin Kur'an'ı Anlamaya Katkısı" adlı tebliğin Kur'ân'ın anlaşılmasına ciddi katkı sunacağını ifade etmek mümkündür.

Yine tebliğin sonunda yaklaşık dört sayfadan oluşan uzun ve detaylı bir kaynakçaya yer verilmiş olması, hazırlanan tebliğin ehemmiyetini ve ciddiyetini ortay koyduğu gibi bu alana yönelik araştırma yapmak isteyenlere rehberlik edeceği de anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak bu çalışmanın sadece Kur'ân kıssalarını anlamaya yönelik bir çalışma olmadığı Kur'ân'ın lafız-mana açısından kaynağının tespiti ve söz konusu kıssaların tarihsel gerçekliği gibi bir takım Kur'ân'ın tarihine ve vahyin mahiyetine yönelik güncelliğini koruyan tartışmalara da önemli katkı sunduğu anlaşılacaktır.

Kaynakça

Aktaş, Mehmet Nurullah, "Kur'ân Kıssalarının Anlaşılmasında Duanın Rolü". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/3 (21), Ağustos-2018: 1116-1134.

Demir, Şehmus, "Kitab-ı Mukaddes'i Mitolojik Unsurlardan Arındırma Çabası ve Kur'an Kıssalarının Tarihî Gerçekliği", *İslâmî İlimler Dergisi,* cilt: 9, sayı: 1, 2014: 103-122.

Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Baskı, 1979.

Ensari, Abdurrahman, *el-Mürşidü'l-Vecîz İla Ulumi'l-Kur'ani'l-Azîz*, İstanbul, Darü'n-Nidâ, 2019.

İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tûnus: Dâr Suhnûn, ts, 16/180-181.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, Tefhîmu'l-Kur'an, İstanbul: İnsan Yay., Çev. Heyet, 2. Baskı, 1991.

ONUNCU BÖLÜM
منهجية التعامل مع الاختلاف في التفسير المأثور

DR. ABDULSALAM YOUSSEF*

المقدمة

أكرم ا لله عز وجل البشرية بخطابه الأخير، واختار محمداً صلى الله عليه وآله وسلم رسولا يبلغ الناس ما نزل إليهم، فبلغ وبيّن للناس، فكان أول مفسر لكتاب الله سبحانه، ثم حمال لواءَ التفسير الصحابةُ الكرام، ولم يكن بينهم من الاختلاف في التفسير إلا القليل، ثم توسعت مساحة الإسلام، وتسابق المسلمون – العلماء منهم- للانكباب على هذا الكتاب العظيم، يتفيؤون ظلاله، ويتنعمون ببركاته، من خلال الوقوف على أسراره، كل بحسب طاقته، ومع توالي الأزمنة والدهور، وتباين الملكات والثقافات ظهر الاختلاف في بيان هذا الكتاب العظيم على نحوٍ أكبر.

لقد امتلأت المكتبة الإسلامية بالتفاسير، لا سيما التي تعنى بالمأثور، والتي تذكر الأقوال الكثيرة للكلمة القرآنية أو الآية، ثم تباين المفسرون في تقديمهم للمختلف فيه، من مرجحٍ بينها، وذاكرٍ لها دون ترجيح... وكذلك شهد العصر الأخير ولادة دراساتٍ تعنى بترجيحات المفسرين، وذلك عندما يكون هناك تعدد في التفسير، كـ ترجيحات الطبري، وترجيحات الزمخشري، وترجيحات أبي السعود (والحديث دائما عن التفسير المأثور). لكن هل اتحدت تلك المرجحات؛ أقصد هل الترجيحات عند الطبري هي ذاتها الترجيحات عند غيره؟ فإذا كانت ذاتها فنحن أمام حقيقة علمية يجب التسليم بها، بمعنى أن مصطلح المرجحات أضحى اسم علم لعدد من المعاني والأدوات والدلالات. لكن الواقع عند المفسرين يقول بخلاف ذلك، يعني قد يرجح أحدهم بمرجح ظهر له وليس بمرجح عند الآخرين، وهنا نجد أنفسنا أمام سؤال كبير يقول: كيف نتعامل مع متعدد المعنى (التفسير)؟ وهل ثمة ضابط محدد نحتكم إليه عند المختلف فيه؟ هذا هو محور البحث، وقد أدرت هذه الدراسة على ثلاثة محاور، وهي:

الأول: مفهوم الاختلاف، وأسبابه.

الثاني: أنواع الاختلاف، من خلال: اختلاف التنوع، واختلاف التضاد.

الثالث: المنهجية المثلى في التعامل مع الاختلاف في التفسير المأثور.

وقد كثرت الدراسات حول الاختلاف من حيث الأسباب والأنواع والترجيحات، لكنني لم أقف في كل ما طالعت على مَن بيّن لنا منهجية التعامل مع المختلف فيه، لذا حاول البحث أن يقف عند هذه المسألة المهمة للغاية، وليقدم رؤيةً من شأنها أن تقرب أبعاد المسألة، وتذلل صعوبة اقتحامها. وقد تطلب البحث منهجية وصفية تحليلية استقرائية.

I. مفهوم الاختلاف وأسبابه

الاختلاف: مصدر من (خلف): والخاء واللام والفاء أصول ثلاثة: أحدها: أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه، والثاني: خلاف قدام، والثالث: التغيّر. واختلف الناس في كذا، والناس خِلفةٌ: أي مختلفون، فهي من الباب الأول، لأن كل واحد منهم يُنحي قول صاحبه، ويقيم نفسه مُقام الذي

* Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi, DrAbdusselam99@gmail.com, Orcid: 0000 0001 6522 8709

نحّاه[1].واختلف ضد اتفق، وتخالف القوم واختلفوا إذا ذهب كل واحدٍ إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر[2]. وقد خالفه مخالفةً وخلافاً وتخالف الأمران واختلفا: لم يتفقا، وكلٌّ من لم يتساو فقد تخالف واختلف[3].

واصطلاحاً: أن يأخذ كلٌّ واحدٍ طريقاً غير طريق الآخر، في حاله أو قوله. والخلاف أعم من الضد؛ لأن كل ضدين مختلفان، وليس كل مختلفين ضدين"[4].

وقد ورد لفظ (الاختلاف) في القرآن الكريم بمعنى المغايرة وعدم التماثل، سواء أكان هناك تناقضٌ وتعارض أم لا، فهو شامل للنوعين، مثل قوله تعالى (وما اختلفتم في شيء فحكمه إلى الله) [الشورى:10]، أما كلمة (الخلاف) فهي تحتمل أكثر من معنى ، ولا يتحدد المقصود منها إلا بالسياق.

والحق أن العلماء- ومنهم المفسرون - لم يفرقوا في الاستعمال في الكلمتين[5]، بل" يستعملون كلتا الكلمتين لتأدية نفس المعنى باعتبارهما من المترادف، فتتعاوران وتتعاقبان"[6]

واختلاف المفسرين: عدم اتفاق المشتغلين ببيان معاني كتاب الله حول دلالة الآية أو اللفظ القرآني لما توصل إليه غيره[7].

الاختلاف الوارد في التفسير المأثورمن حيث القيمة العلمية

علم التفسير هو بحث في القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله سبحانه وتعالى بقدر الطاقة البشرية[8]. فالنص القرآني له مقاصد معينة محددة، وعلى المفسر الوصول إليها وبيانها، لأن الحقيقة في النص واحدة لا تتعدد ولا تتباين،" واختلاف الناس في الحق لا يوجب اختلاف الحق في نفسه. وإنما تختلف الطرق الموصلة إليه، والقياسات المركبة عليه، والحق في نفسه واحد"[9]. وعليه فالاختلاف في مسائل العلم، ومنه التفسير، أمر واقع لا ينكره أحد، وهو مشروع متى ما كان في حدود وبقيود، وله علله وأسبابه المنطقية، ومن ورائه ثمرات مرجوة، ولم يؤد إلى المعاداة.

إذن اتفاق المفسرين على بيان مراد الله هو الأصل والغالب؛ لأن القرآن الكريم ميسر الفهم والتدبر وآياته بينات، والاختلاف عارض، لذا كان طلب أصح الأوجه في تفسير كلام الله تعالى من أهم المقاصد لطالب العلم، ومع كل هذا فقد وُجد الاختلاف. فالتفاسير المتداولة بين أيدي الناس فيها كل شيء؛ فيها الأقوال الصحيحة السليمة، القائمة على أسس علمية رصينة، فهي معتبرة، ولها أوجه من الدلالة، وهي الغالبة في أشهر التفاسير، وهناك الأقوال التي تفتقد لتلك الأسس، وتفتقر إلى أدنى درجات الانضباط العلمي، ومن خلاله استطاع أعداء الدين أن ينفذوا إلى الداخل ويبثوا سمومهم؛من خلال جعل الأقوال الواهية والشاذة ملمزاً ومُدَّخلاً للطعن في التفسير والنيل منه، بل في القرآن الكريم أيضاً. وللرد على هؤلاء نقول: إن المسلمين سبقوكم إلى كشف هذه الأقوال وتفنيدها، بل إبطالها من

---

1 انظر: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، **معجم مقاييس اللغة**، تح عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر، عام النشر: 1399هـ - 1979م)، جـ210/2.

2 انظر: الفيروز آباذي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، تح: مكتب تحقيق التراث، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت)، 808.

3 محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، **لسان العرب**، (بيروت، دار صادر، ط1414/3هـ 91/9، (خلف).

4 أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، (المطبعة العثمانية، 1312هـ 179/1)، وأبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت) 156

5 هناك من ذهب إلى التفريق بين الاختلاف والخلاف، فالاختلاف يكون عندما يستند إلى دليل، أما الخلاف فلا يستند إلى دليل، وفي الاختلاف يكون المقصد واحداً والطريق مختلفاً، أما الخلاف فكلاهما مختلف. انظر: أبو البقاء الكفوي، **الكليات**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1419/2هـ 1998م)61.

6 عبدالله بن بيه، **كيف نختلف**، مقال منشور بـ (موقع ملتقى أهل التفسير، 2005/6/8).

7 حشمت مفتي، **اختلاف المفسرين أنواعه وأسبابه**، (مجلة الأزهر، المجلد31، العدد 1، 2012)، 8.

8 محمد عبد العظيم الزُّرْقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، (عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3، د.ت)، 3/2

9 انظر: ابن السيد البطليوسي، **الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم**، تح: محمد رضوان الداية، دمشق: دار الفكر، ط1987/3)، 26.

أساسها، وهم الذين أقروا أن هذا التراث الكبير يحمل طائفة لابأس بها من الروايات التي لا تصح سنداً أو متناً أو كليهما، وأن العلماء المسلمين هم الذين صنفوا أصحاب التفاسير ما بين محققين أثبات وحاطبي ليل، وبين منتسبين لأهل الحق – السواد الأعظم – وأهل الباطن والأهواء الذين لم يكونوا يميزون بين الغث والسمين، ولا الصحيح والسقيم، فحمّلوا النصوص مالا تحتمل، ولَوَّوا أعناقها بما يتفق ومشاربهم بكلِّ تعسفٍ وتكلّفٍ وإصرارٍ وعناد.

فهل هذه الأقوال معتبرة، ولها قيمة علمية يلزم الوقوف عندها بغية الإفادة منها من خلال استنباط الأحكام الشرعية المختلفة؟ الحق أن هذا القسم- الأخير- غير مقبول، ولا يعتد به، ولا يؤبه له، بل يُذكر للتحذير منه، وعدم الاغترار به، وإلقائه جانباً، يقول الشاعر:

وليس كل خلافٍ جاء معتبراً   إلا خلافاً له حظٌّ من النظر

ومن أمثلة ذلك:

الروايات التي تخالف العقل والنقل: مثل الروايات الإسرائيلية التي تتحدث عن أنبياء الله عموما، لا سيما قصة داود عليه السلام مع طالوت! وكذا قصة أيوب في أن الدود انتشر في جسده حتى عافه الناس، وقصة الغرانيق...وهي مذكورة عند بعض المفسرين.

ومنها ما تخالف قواعد اللغة العربية، وذلك من خلال اعتماد ظواهر النصوص دون حقيقتها القائمة على قواعد اللغة الصحيحة. وذلك كتفسير بعضهم لقوله تعالى (وآتينا ثمود الناقة مبصرةً فظلموا بها) [الإسراء 59]، بأن المقصود به أن الناقة كانت مبصرةً! والصحيح أن المقصود هو: أن الناقة حجة باهرة ومعجزة ظاهرة ويؤكده السياق، فتمام الآية (وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون وآتينا ثمود الناقة مبصرةً فظلموا بها وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً). وكقوله تعالى (وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) [النساء: 3] فيأتي أحدهم ويجمع هذه الأعداد جمعا ثم يقول: يجوز للرجل أن يجمع بين تسع نسوةٍ!! فهذا مخالف للغة والسنة والإجماع.

ومنها تفسيرات أهل التصوف القائمة على حمل الألفاظ إلى مجاز غير مقبول ولا معتبر، مثل: تفسير ابن عربي لقوله تعالى (واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلاً) حيث قال:" واذكر اسم ربك الذي هو أنت أي اعرف نفسك ولا تنسها فينسيك الله"[10]، وتفسير بعضهم لقوله تعالى (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا. وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ) [لعنكبوت:69] حيث ذهب إلى أن (لمع) ههنا فعل، فالله يلمع؛ يضيء الصادقين، يعني: قلوبهم. و(المحسنين) مفعوله![11]

ومنه: الخطأ في معرفة اشتقاق الكلمة: مثل تفسير بعضهم لقوله تعالى (يوم ندعو كل أناسٍ بإمامهم فمن أوتي كتابه بيمينه فأولئك يقرؤون كتابهم ولا يظلمون فتيلاً) [الإسراء 71]، حيث ذهبوا إلى أن المقصود بالإمام ههنا الأم، فينادى على كل إنسان باسم أمه![12] فمثل هذاه الأقوال والتفسيرات لا تُقبل أبداً، ولا يعتد بها ولا تُعطى أي قيمة علمية، وليس هذا هو المقصود عند الحديث عن الاختلاف. ولا تُذكر إلا للتنبيه والتحذير من روايته.

إن أسباب الاختلاف- المقبول- في التفسير المأثور كثيرة، وهي تعود في جملتها إلى اعتبارين اثنين:

الأول: خصائص – طبيعة- النص القرآني، و ما يحف به،

10 أبو بكر محي الدين محمد بن علي بن أحمد الأندلسي، ابن عربي، **تفسير القرآن الكريم**، 352/2، نقلا عن محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسرون**، (القاهرة، مكتبة وهبة، د.ت،د.ط)، 300/2

11 الذهبي، **التفسير والمفسرون**، 280/2.

12 أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3/ 1407)، 682/2).

الثاني: طبيعة المفسر[13].

الأول: الأساب التي تعود إلى النص، وهي متعددة

الاختلاف بسبب تعدد القراءات القرآنية.

الاختلاف بسبب الاشتراك اللفظي

ما يتعلق بأسباب النزول، والروايات المأثورة، والنسخ،

بسبب تعدد طرق دلالة النص على المعنى، والمقصود أن النص القرآني إما أن يكون " نصاً" لا يحتمل إلا معنى واحداً، بالمفهوم الأصولي، وإما أن يتراوح بين الظهور والتأويل، أو بين الإجمال والبيان، أو بين العموم والخصوص، أو بين الإطلاق والتقييد، أو بين المنطوق والمفهوم، أو بين الحقيقة والمجاز، كما أن النص يدل على معناه إما مطابقة أو تضمناً أو التزاماً...إلى غير ذلك من الاصطلاحات المبسوطة في مباحث الدلالة. وهذه الأسباب العائدة إلى طبيعة النص تشمل- أيضا- تفسير القرأن بالقرآن وبالحديث النبوي، وبأقوال الصحابة والتابعين[14].

الثاني: الأسباب العائدة إلى المفسر

المفسر إنسانٌ يعتريه ما يعتري أي إنسان من أسباب قوةٍ وضعفٍ، وتفاوتٍ في الملكات العقلية والعلمية والنفسية، لذلك لانجد تفسيراً مشابها للآخر إلا بمقدار ما أخذ اللاحق عن السابق أو تأثر بمنهجه، ومع ذلك فلابد من وجود أوجه الاختلاف بين عمليهما. ونستطيع أن نعيد الأسباب الموجودة في التفاسير والمتعلقة بشخصية المفسر إلى اعتبارين اثنين، الأول: الناحية العلمية، الثاني: الناحية الخاصة (البيئة).

الأول: الناحية العلمية: ويقصد بها ما يتمتع به المفسر من الأدوات العلمية التي شرطها المحققون لمن يروم تفسير كتاب الله سبحانه، من مثل: علوم اللغة، والنحو، والصرف، والبلاغة بأنواعها الثلاثة، والاشتقاق، وعلوم الأصول الدين والفقه، والأحاديث، والسيرة، والسنن، وعلوم العصر...فَتَوفر هذه العلوم عند المفسر وتمتعه بها يعني ظهور تفسيره بشكلٍ أقرب إلى الصحة والسلامة من العيوب-العلمية-، وهذا يختلف ما لو افتقدها المفسر أو افتقد بعضها. وقد رأينا من خلال التفاسير كيف أن أي تفسير لم يخل من مأخذٍ عليه، تمثل في وجود ضعفٍ في ناحيةٍ معينةٍ أو موضوعٍ ما.

الثاني: الناحية الشخصية (البيئة): وأقصد بذلك العناصر الخارجية التي اجتمعت وكونت شخصية المفسر، من بيئة وثقافة معينتين، والإنسان – كما قيل – ابن بيئته، يتفاعل معها تأثراً وتأثيرا، وقلما نجد من يخالف هذه القاعدة، بل نرى اطراداً في الموضوع، فالمفسر الذي عاش في الشرق يختلف في تفسيره لكتاب الله سبحانه عن الذي عاش في الغرب، والذي عاش قبل مئات السنين يختلف عن الذي جاء بعده، بمعنى أن الجغرافية والتاريخ والبيئة المذهبية المعينة– فروعا وأصولاً- كلها عوامل مؤثرة في شخصية المفسر، يصعب التجرد عنها أو التحرر منها، أو التمرد عليها، ويظهر هذا الأثر واضحاً على التفاسير. ولا نقصد بذلك الاختلاف الكلي والجذري، وإنما تلك المواضع والمواضيع التي تقبل هذا التعدد والاختلاف. إن الذي يجعلنا نرى التباين في تفسير كتاب الله بين مفسرين كبيرين كالزمخشري والرازي، مع أن كليهما ينتميان لنفس المنطقة الجغرافية والعصر، هو الاختلاف العقدي، فالأول معتزلي، والثاني أشعري. ومن الطبيعي أن نرى الاختلاف عند تفسير الآيات المتعلقة بالعقيدة في مواضع كثيرة.

---

13 انظر فاطمة الزهراء الناصري، **أسباب الاختلاف في تفسير القرآن الكريم: رؤية منهجية**، (موقع الرابطة المحمدية للعلماء،2019-21-02).

14 انظر: المصدر السابق.

والذي يجعلنا نرى الاختلاف في تفسير كتاب الله سبحانه وتعالى بين ابن عاشور وسيد قطب، مع أن كليهما ينتميان لنفس المدرسة الأصولية- العقدية- ولنفس العصر، هو البيئة الجغرافية وما يحكمها من عوامل سياسية وعلمية واقتصادية...

وقد نرى الاختلاف في تفسير كتاب الله بين القرطبي والبيضاوي، في بعض آيات الأحكام، مع أن كليهما ينتميان للمذهب العقدي نفسه، والسبب أن الأول مالكي، ينتصر في الغالب لمذهبه، والثاني شافعي، ينتصر – في الغالب- لمذهبه.

وإضافة إلى ذلك طبيعة العلاقة بين النص(الثابت) والواقع (المتغير) التي تحتم أحيانا تغييرا في التعبيرات التفسيرية وكذلك الدلالات، وفق المعطيات والحقائق العلمية التي تثبت مع مرور الوقت، فالقرآن الكريم لا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه. ولعل مقولة (القرآن يفسره الزمن) تصلح ههنا، وفي حدود القابل للتجديد، وهي تكمن في مواضع معدودة في كتاب الله سبحانه، ومواضيع معينة. وهكذا في تفسيرات كثيرة، حيث تبتعد هذه التفاسير وتقترب تبعاً لتلك العوامل. لذلك توجهت في العصر الحديث دراسات علمية تعنى بأثر البيئة على المفسر.

فالاختلاف المقبول: هو ما يوافق الجانبين فـ"من الْمُهِمِّ مَعْرِفَةُ التَّفَاسِيرِ الْوَارِدَةِ عَنِ الصَّحَابَةِ بِحَسَبِ قِرَاءَةٍ مَخْصُوصَةٍ وَذَلِكَ أَنَّهُ قَدْ يَرِدُ عَنْهُمْ تَفْسِيرَانِ فِي الْآيَةِ الْوَاحِدَةِ مُخْتَلِفَانِ فَيُظَنُّ اخْتِلَافًا وَلَيْسَ بِاخْتِلَافٍ وَإِنَّمَا كُلُّ تَفْسِيرٍ عَلَى قِرَاءَةٍ..."[15] فهو إذن: اختلاف التنوع أو التلازم. إنه الاختلاف الذي يعتمد الأسس والضوابط ضمن سياق الالتزام بقدسية القرآن الكريم، وتنزيهه عن كل نقص أو خلل، يحتكم إلى الضوابط والشروط، بعيداً عن الهوى والأنا.

ولأن الحديث عن التفسير المأثور، فينبغي التنبيه على أن مرد الاختلاف فيه هو النقل، وعليه فإن مظاهر الاختلاف هنا هو تعدد المنقول وعدم اتفاقه في التعبير عن المراد بالآية أو اللفظ القرآني، بحيث نجد أن الكلمة القرآنية أو الآية قد أُثِر فيهما كثيرٌ من الأقوال التي توحي في ظاهرها إلى شيء من التعارض، لكنها بعد البحث والتحقيق نجدها لا تندرج تحت اسم واحد من الاختلاف، بل أكثر من وجه.

وقد أولى الزركشي هذا الجانب المنهجي أهمية خاصة، بحيث أفاض فيه القول وبين الطريقة العلمية التي ينبغي على المفسر التزامها، وذلك حتى لا يقع في المحظور. والغريب في تناول الزركشي لهذه القضية المنهجية هو الدقة والإحاطة والشمول، بحث تناول القضية من جميع أطرافها، فبين أن التفسير قسمان، قسم ورد تفسيره بالنقل، والآخر لم يرد فيه شيء. فالأول يتعين على المفسر أن لا يبادر إلى قبوله من الوهلة الأولى، بل عليه أن يقوم بدراسته دراسة نقدية من حيث المتن والسند حتى إذا ثبت لديه صحته أخذ به، ولا يجوز له تجاوزه إلى غيره، وهذا فيما يخص السنة. أما فيما يخص قول الصحابي أو التابعي فإنه يسطر فيه المبادئ التي قررها أهل السنة في التعامل معها.

وفي ذلك يقول الزركشي: "واعلم أن القرآن قسمان: أحدهما ورد تفسيره بالنقل عمن يعتبر تفسيره، وقسم لم يرد. والأول ثلاثة أنواع: إما أن يرد التفسير عن النبي ـ ـ أو عن الصحابة أو عن رؤوس التابعين، فالأول يبحث فيه عن صحة السند. والثاني ينظر في تفسير الصحابي، فإن فسره من حيث اللغة فهم أهل اللسان فلا شك في اعتماده، وإن فسره بما شاهده من الأسباب والقرائن لا شك فيه، وحينئذ إن تعارضت أقوال جماعة من الصحابة، فإن أمكن الجمع فذاك، وإن تعذر قدم ابن عباس، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بشره بذلك حيث قال:(اللهم علمه التأويل)، وقد رجح الشافعي قول زيد في الفرائض، لقوله "... أفرضكم زيد" فإن تعذر الجمع جاز للمقلد أن يأخذ بأيها

---

[15] عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1394هـ/ 1974، د.ط)، 222/4.

شاء. وأما الثالث وهم رؤوس التابعين إذا لم يرفعوه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا إلى أحد من الصحابة فحيث جاز التقليد فيما سبق فكذا هنا، وإلا وجب الاجتهاد"[16].

لكن الواقع أن التفسير المأثور أوسع مما ذكر وأشمل، فالبداية كانت من القرآن حيث ما أجمل في موضع قد فصل في آخر، حتى قال العلماء بالتفسير إن القرآن يفسر بعضه بعضا. ثم إن السنة قد فصلت وبينت بعض ما أشكل فهمه على بعض الصحابة، ثم إن هؤلاء بعد أن قبض الرسـول صلى الله عليه وآله وسلم أصبحوا مفسرين ومبينين للقرآن الكريم، ومصادرهم في ذلك الكتاب والسنة والإجتهاد. ويمكننا أن نجمل أدوات الإجتهاد عندهم فيما يلي:

1- معرفة أوضاع اللغة العربية.

2- معرفة عادات العرب قبل الإسلام.

3- معرفة أحوال اليهود النصارى في الجزيرة العربية وقت نزول القرآن.

4- قوة الفهم وسعة الإدراك، وعلم الموهبة.

وهناك مصدر رابع من مصادر الصحابة في التفسير وهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وخاصة من دخل منهم الإسلام كعبد الله بن سلام، وكعب الأحبار. لذا ... وبعد عملية تحليل واستقراء من قبل المحققين، من خلال واقع التفاسير ومنهج أصحابها، نجد أن العلماء –المحققين- قد قسموا هذا الاختلاف إلى نوعين: **الأول: اختلاف التنوع وهو أن تُحمل الآية على جميع ما قيل فيها إذا كانت معانٍ صحيحةً غير متعارضة، وله حالات، الثاني: اختلاف التضاد.** وسوف نقف على هذه الأنواع بشيء من التفصي. يعني أننا نستطيع أن نقسم الاختلاف الوارد في التفسير عموماً، والمأثور خصوصاً إلى أقسام معينة.

II. أنواع الاختلاف

اختلاف التنوع وتندرج تحته حالات عدة:[17]

1- اختلاف اللفظ (العبارة) دون المعنى: وهو أن تحتمل الآية وجوها كثيرة من المعاني، كلها داخلة في مقصود الخطاب. يقول الطبري:" والكلمة إذا احتملت وجوهاً لم يكن لأحدٍ صرف معناها إلى بعض وجوهها دون بعض إلا بحجة يجب التسليم لها"[18] وصورته: أن يشير المفسرون إلى ذاتٍ واحدةٍ، ولكن كل واحد منهم يصفها بصفةٍ من صفاتها، فهذا ليس تعددا للذوات، ولا اختلافاً في التفسير، وذلك كقوله تعالى (الصراط المستقيم) فذهب بعضهم إلى أنه القرآن الكريم، وبعضهم: الإسلام، وآخرون: طاعة الله ورسوله. فهذه ألفاظ مختلفة، لكنها تشترك في المعنى؛ لأن تصديق الرسل، والتمسك بالكتاب، والعمل بما أمر الله به، والانزجار عما زجر الله عنه، كل ذلك من الصراط المستقيم"[19] ومثله قوله تعالى (يوم تمور السماء موراً)[الطور:9]، فالمور يدل على تردد ويكون بذهاب ومجيء سريع على جهة الاضطراب. وجاء في المأثور عن السلف: تدور السماء دوراً، مورها: تحريكها. ومورها: استدارتها وتحريكها لأمر الله، ومورها: موج بعضها في بعض،

---

16 أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط1/1376هـ 1957) ، 172/2.

17 انظر في هذه الأنواع: أبو القاسم، محمد بن أحمد ابن محمد ابن جزي الكلبي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، تح: عبد الله الخالدي (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم –، ط1/1416)، جـ1/16.

18 محمد بن جرير الآملي، أبو جعفر الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تح: أحمد محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة،ط1420/1 هـ2000 م)، 315/1.

19 انظرالطبري، جامع البيان،166/1وما بعدها، وأبو محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية الأندلسي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1422/1هـ)،1/ وما بعدها74.

ومورها: تشققها. يقول ابن عطية:" وهذه كلها تفاسير بالمعنى؛ لأن السماء العالية يعتريها هذا كله"[20]

2- اختلاف في اللفظ والمعنى (أو اختلاف التمثيل): أن يذكر كل منهم في تفسير المعنى العام الذي تدل عليه الآية بعض أنواعه على سبيل التمثيل، لا على سبيل الحد المطابق للمحدود في عمومه وخصوصه[21]. ومثال ذلك قوله تعالى (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله) [فاطر: 32] فالظالم لنفسه يتناول المضيع للواجبات، والمنتهك للحرمات، والمقتصد يتناول فاعل الواجبات، المجتنب للمحرمات، والسابق بالخيرات هو من تقرب بالنوافل، وأكثر من الطاعات. فإذا قال بعض المفسرين إن السابق بالخيرات هو الذي يصلي في أول الوقت، وأن المقتصد هو الذي يصلي في أثنائه، وأن الظالم لنفسه هو الذي يصلي بعد وفاته، فذلك تمثيل وليس تحديداً للمعنى"[22] وهذا الذي قصده الزركشي، وعناه بقوله " يكثر في معنى الآية أقوالهم واختلافهم، ويحكيه المصنفون للتفسير بعبارات متباينة الألفاظ، ويظن من لا فهم له عنده أن في ذلك اختلافاً فيحكيه أقوالاً، وليس كذلك، بل يكون كل واحدٍ ذكر معنىً ظهر من الآية، وإنما اقتصر عليه لأنه أظهر عند ذلك القائل، أو لكونه أليق بحال السائل، وقد يكون بعضهم يخبر عن الشيء بلازمه ونظيره، والآخر بمقصوده وثمرته، والكل يؤول إلى معنى واحد غالباً، والمراد الجميع، فليتفطن لذلك ولا يفهم من اختلاف العبارات اختلاف المرادات كما قيل: عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يسير. وكثيرا ما يذكر المفسرون شيئا في الآية على جهة التمثيل لما دخل في الآية فيظن بعض الناس أنه قصر الآية على ذلك"[23]. ولذلك كان شيخ المفسرين – الطبري – ينبه إلى هذه الحقيقة وذلك بقوله " وبنحو الذي قلنا قال أهل التأويل، وإن اختلفت ألفاظهم في البيان عن تأويله غير أن معنى جميعهم يؤول إلى هذا"[24] ولا يحتاج الأمر في هذين النوعين إلى ترجيح بينها؛ لكونها متساوية أو متلازمة في أداء المعنى، أو لكون المعنى يتم ويكمل بالجمع بينها.

3- الاختلاف في المعنى: وذلك بأن يعود الخلاف إلى أكثر من معنى، وقد تتعدد فتصل إلى بضعة أوجه من وجوه التفسير، وههنا يعمد المفسر إلى خيار الترجيح، بين الوجوه المتعددة، أو يذكرها جميعا دون ترجيح، أو تضعيفٍ لبعض هذه الوجوه. وسيأتي تفصيله عما قريب. هذا الاختلاف كان موجودا عند الصحابة، واما اختلاف التضاد – الآتي – فقد كان قليلا جداً، بخلاف العصور التالية، حيث اتسعت دائرة الخلاف في ذينك النوعين.

اختلاف التضاد[25]

وقد اختلفت تعابير المعرفين لهذا النوع من الاختلاف، لكنها جميعا تدور حول أمر واحد، وهو عدم إمكانية التوفيق أو الجمع بين الأقوال التفسيرية الكثيرة للكلمة القرآنية أو الآية. فعرفه السيوطي بقوله:" ما يدعو فيه أحد الشيئين إلى خلاف الآخر"[26]

وقد نبه الراغب الأصفهاني إلى الضابط الذي ينبغي الاحتكام إليه في معرفة التضاد بين المعنيين بقوله " الخبران اللذان أحدهما نفي والآخر إثبات، إنما يتناقضان إذا استويا في الخبر

---

20 ابن عطية الأندلسي، **المحرر الوجيز**، 187/5.

21 السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن** ج204/2.

22 تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، **مقدمة في أصول التفسير**، (بيروت: دار مكتبة الحياة، ط/1490هـ 1980م)،14/1.

23 الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج159/2.

24 هذه العبارة ترد عنده كثيراً.

25 ذهب بعض العلماء إلى أن الأليق في هذا المقام أن يقال اختلاف التناقض؛ فهو المناسب للأقوال، وأما التضاد فهو في الأفعال. انظر:أبو هلال الحسن بن عبدالله، العسكري، **الفروق اللغوية**، تح: محمد إبراهيم سليم، (مصر: دار العلم والثقافة، د.ط، د.ت)، 145.

26 السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، 100/3.

والمخبَر عنه، وفي المتعلق بهما، وفي الزمان والمكان، وفي الحقيقة والمجاز. فإذا اختلفا في واحد من ذلك فليسا بمتناقضين"[27] فينبغي الاحتكام إلى هذه القاعدة، والنظر إلى الأقوال من خلاله، حتى نتأكد هل هما مختلفان في الحقية- من كل الوجوه- أم لا؟ وينقسم اختلاف التضاد باعتبار السبب إلى: ما كان بسبب داخلي: كدلالة اللفظ، من كونه مشتركاً – لفظيا- كقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء...)[البقرة: 228] فالقرء يستعمل بمعنى الحيض، ويستعمل بمعنى الطهر، ومعلوم أن الحيض والطهر لا يجتمعان، ولذا عمد العلماء إلى الترجيح من خلال أدواته وآلياته وضوابطه-كما سيأتي-.

ما كان الاختلاف بسبب خارجي: وهو الذي يعود إلى جملة من المؤثرات الخارجية، ومن أهمها:

- اختلافهم في الحكم على الحديث، صحةً وضعفاً
- عدم الاطلاع على الحديث
- الاختلاف في فهم النص وتفسيره
- اختلافهم في كيفية إزالة التعارض بين الأدلة
- الاختلاف بسبب السياق
- الاختلاف بسبب الانتماء – المذهب – العقدي أو الفقهي.[28] لا يمكن في اختلاف التضاد الجمع بين الأقوال المختلفة، ولا بد عندئذ من اعتماد أحد هذه الأقوال ونفي الآخرى. هذا العمل الذي يقوم به المفسر يسمى الترجيح.

الترجيح عند المفسرين

الترجيح لغة: مصدر رجّح يرجّح ترجيحاً. ومعناها: الثقل، والميل، والزيادة. يقال: أرجح الميزان: أي أثقله حتى مال.[29] والترجيح اصطلاحاً: تقوية أحد الدليلين بوجه معتبر.[30] فالترجيح عند المفسرين: هو تقوية أحد الأقوال واعتمادها في تفسير الآية لدليل أو قاعدةٍ تقّويه، أو لتضعيف أو ردّ ما سواه.[31]

قواعد الترجيح: وهي ضوابط وأمور أغلبية يتوصل بها إلى معرفة الراجح من الأقوال المختلفة في تفسير كتاب الله بقصد معرفة أصح الأقوال وأولاها بالقبول في كتاب الله تعالى ومن ثم العمل بها إما اعتقاداً أو عبادةً أو سلوكاً. وهذه القواعد متأخرة من حيث الولادة، أي أنها جاءت من خلال استقراء ما جاء عند المفسرين، أو جلهم. لذا نرى المفسر ابن جزي وهو من أبناء القرن الثامن (ت741هـ)، يعني أنه سُبق بعشرات التفاسير المشهورة، قد جمع قواعد الترجيح في اثني عشر وجهاً وهي: الأول: تفسير بعض القرآن ببعض، فإذا دل موضع من القرآن على المراد بموضع آخر حملناه عليه، ورجحنا القول بذلك على غيره من الأقوال. الثاني: حديث النبي صلّى الله عليه وسلّم: فإذا ورد عنه عليه السلام تفسير شيء من القرآن عوّلنا عليه. لا سيما إن ورد في الحديث الصحيح. الثالث: أن

---

27 الحسين بن محمد بن مفضل الراغب الأصفهاني، **مقدمة جامع التفسير**، تح: أحمد فرحات، (الكويت: دارالدعوة،ط1405/1هـ1984)، 70،69

28 انظر: عادل مقرني، **الاختلاف في التفسير أنواعه وأحكامه**، رسلة دكتوراه، (الجزائر: جامعة الحاج لخضر- باتنة، ،2012/433) ص80، 81

29 الخليل بن أحمد الفراهيدي، **العين**، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، (دار ومكتبة الهلال، د.ط، ط.ت)، 78/3، ومحمد بن أحمد الأزهري، أبي منصور، **تهذيب اللغة**، تعليق: عمر سلامي، (بيروت: دار إحياء التراث العربيط1421/1هـ 2001م)،86/4، ومحمد بن مكرم، جمال الدين ابن منظور الإفريقي، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، ط1414/3هـ)، 445/2.

30 عبدالرؤوف بن علي بن زين العابدين المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، تح: عبدالحميد صالح حمدان، (القاهرة: عالم الكتب، ط1410/1هـ 1990م)، ص95.

31 انظر: حسين بن علي الحربي، **قواعد الترجيح عند المفسرين**- دراسة تطبيقية، (الرياض: دار القاسم، ط1417/1هـ1996م)،35.

يكون القول قول الجمهور وأكثر المفسرين: فإنّ كثرة القائلين بالقول يقتضي ترجيحه. الرابع: أن يكون القول قول من يقتدى به من الصحابة كالخلفاء الأربعة، وعبد الله بن عباس: لقول رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل». الخامس: أن يدل على صحة القول كلام العرب من اللغة والإعراب أو التصريف أو الاشتقاق. السادس: أن يشهد بصحة القول سياق الكلام ويدل عليه ما قبله أو ما بعده. السابع: أن يكون ذلك المعنى المتبادر إلى الذهن فإنّ ذلك دليل على ظهوره ورجحانه. الثامن: تقديم الحقيقة على المجاز. فإنّ الحقيقة أولى أن يحمل عليها اللفظ عند الأصوليين. وقد يترجح المجاز إذا كثر استعماله حتى يكون أغلب استعمالا من الحقيقة ويسمى مجازا راجحا والحقيقة مرجوحة. التاسع: تقديم العمومي على الخصوصي فإنّ العمومي أولى لأنه الأصل إلّا أن يدل دليل على التخصيص. العاشر: تقديم الإطلاق على التقييد، إلّا أن يدل دليل على التقييد. الحادي عشر: تقديم الاستقلال على الإضمار إلّا أن يدل دليل على الإضمار. الثاني عشر: حمل الكلام على ترتيبه إلّا أن يدل دليل على التقديم والتأخير.[32]

III. المنهجية المثلى في التعامل مع المختلف في تفسيره.

بدأ تفسير كتاب الله سبحانه وتعالى منذ أن نزلت أولى آياته على قلب نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ثم جاء الصحابة وفسروا، ثم تسلم الرايةَ التابعون...وهكذا...حيث لم ينقطع هذا العمل العظيم في يوم من الأيام، واعتباراً من نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث دُوِّنَ التفسير كعلم مستقل له خصوصيته المميزة عن بقية العلوم، وكثرت التفاسير على امتداد مساحة العالم الإسلامي، ما بين مطولة ومختصرة ومتوسطة، ما بين جامع للتفسيرات المتعددة للفظة القرآنية وكذلك الآية، وبين مختصرة تقتصر في الأقوال ولا تكثر منها. ولم يتعرض أحد لتقييم عمل المفسرين في البداية؛ أي أن المكتبات الإسلامية شهدت وجود التفاسير الكثيرة، وبعد فترة طويلة جداً جاء من يتحدث عن هذه التفاسير، ولعل ابن تيمية هو أول مَن خصص مساحة جيدة للحديث عن التفاسير، وتكاد (مقدمته)أن تكون متناً في هذا الباب، لكنه لا يغني عن التفصيل والتحليل والتحقيق والاستقصاء، ناهيك عن المؤلفات التي تلت عصره، بخلاف العصر الحديث الذي شهد حضورا في الدراسات حول التفاسير، فأغلبها قد حُققت، والتحقيق علم عظيم، ينتج عنه تقييمٌ لذاك التفسير، وأكثرها قد خُصصت في دراسات علمية مستقلة لمعرفة منهج أصحابها، وما الإيجابيات والسلبيات الموجودة في عملهم.

فعندما نتحدث عن المنهجية العلمية التي يجب الاحتكام إليها في موضوع التعامل مع التفسير المختلف فيه – في المأثور- نقصد بذلك: منهجيةً مع ما مضى من التفاسير، ومنهجية ينبغي أن تراعى في حاضر الأمة ومستقبلها في تفسير كتاب ربها عز وجل، وبعبارة أخرى: ما المنهجية المثلى مع التفاسير المتقدمة في المختلف فيه؟ وما المنهجية المثلى التي ينبغي تقديم التفسير المختلف فيه على ضوئه ومن خلال هديه؟

المنهجية العلمية مع ما تقدم من التفاسير في المختلف فيه:

لا نملك في هذه الحالة إلا تسليط المزيد من الضوء على التفاسير المتقدمة، من حيث دراستها، ودراسة مؤلفيها، ومن خلال بيان منهج المفسر العلمي، وطريقته في التفسير، للخروج بعد ذلك بنتائج توضح أهم معالمه، من حيث كيفية معالجته للمواضيع عامةً، ومنهجه في تقديم التفسير المختلف فيه. وسنجد بعد التحليل والاستنتاج والاستقراء أن المفسرين السابقين تجاه التفسير المختلف فيه قد تباينوا في طريقتهم، ولم يجمعهم في ذلك جامع، ولم توحدهم تلك القواعد، ولكن هذا لا يعني التباين في كل موضع وموضوع، والدليل على ذلك عبارة(وهو قول جمهور المفسرين) في إشارة إلى مدى اتفاقهم، ونظرتهم العامة إلى كتاب الله بمنظار واحد. ولم تكن ترجيحاتهم بين الأقوال- في

32 أبوالقاسم، محمد بن أحمد بن عبدالله، الكلبي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، تح: عبدالله الخالدي، (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط1/1416هـ)، 19/1.

غالبها- مبنية على المجازفة أو التشهي، بل كانت مشفوعة بالتدليل والتعليل، معتمدة في غالبها على ما قعده أئمة التفسير واللغة. ومع ذلك سنراهم قد اختلفوا في معالجة موضوع الترجيح، من حيث الأدوات المرجحة، والضوابط الملزمة، وإن كانوا يتقاطعون في كثيرٍ منها، لكونهم جميعا يؤمنون بأرجحية بعض الضوابط، أوجاء من باب تأثر اللاحق بالسابق. لذا نستطيع أن نصنف المفسرين، في موضوع معالجة الأقوال المختلفة – إلى ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: يذكرون الأقوال المختلفة، مسندةً في غالبها، ثم يعمدون إلى النقاش ومن ثم الترجيح، مع ذكر السبب غالباً، وأهم هؤلاء: شيخ المفسرين ابن جرير الطبري في: جامع البيان، والرازي في: مفاتيح الغيب، وابن عاشور في: التحرير والتنوير.

الصنف الثاني: حكاية الاختلاف وإيراد الأقوال المأثورة دون بيان الراجح منها، بل تركها للقارئ ليجتهد في الترجيح بينها. وأهم هؤلاء: الماوردي في: النكت والعيون، وابن الجوزي في: زاد المسير، والبغوي.

الصنف الثالث: يكتفي بذكر الراجح ويعرض عن بقية الأقوال، وحجته في ذلك أن ما اختاره هو قول الجمهور، وهم الذين اعتنوا بالجانب المعقول– الرأي – في التفسير، كالواحدي في: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز قد اعتمد الاختصار جدًّا، حتى يكاد أن يكون مخلاً في بعض المواطن، وقد اعتمد القول الواحد في أغلب هذا المختصر النافع، فقال :"... وتاركٌ ما سوى قولٍ واحدٍ لابن عباس - - أو من هو في مثل درجته"، وكالبيضاوي في: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، وأبي السعود في: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم. وهذا الحكم - من خلال هذا التصنيف- تقريبي، لا يعني الجزم به في كل مرة وحينٍ، بل هو طابع عام غالب عندهم؟

والآن بين أيدينا هذا المثال، والذي ورد فيه كثير من الروايات عن المقصود بلفظة (التنور) في قوله تعالى (حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ) [هود:40] لنرى مصداق ما قلناه قبل قليل.

فقد جاء عند الطبري:" وقوله:(وفار التنور) اختلف أهل التأويل في معنى ذلك. فقال بعضهم: معناه: انبجس الماء من وجه الأرض، وهو وجه الأرض. ذكر من قال ذلك:[33]

- حدثني ... عن ابن عباس أنه قال في قوله: (وفار التنور)، قال:(التنور)، وجه الأرض. قال: قيل له: إذا رأيت الماء على وجه الأرض، فاركب أنت ومن معك. قال: والعرب تسمى وجه الأرض: "تنور الأرض".

- حدثني ... عن الضحاك، بنحوه.

- حدثنا ... عن عكرمة، في قوله: (وفار التنور)، قال: وجه الأرض.

- حدثنا ... عن عكرمة: (وفار التنور)، قال: وجه الأرض. وقال آخرون: هو تنويرُ الصبح، من قولهم: "نوَّرَ الصبح تنويرًا". ذكر من قال ذلك:

- حدثنا ... عن علي رضى الله عنه قوله: (حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور)، قال: هو تنوير الصبح.

- حدثنا ... عن علي في قوله: (وفار التنور)، قال: تنوير الصبح.

- حدثنا ... عن علي: (وفار التنور) قال: تنوير الصبح.

- حدثني ... عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه: (وفار التنور)، قال: طلع الفجر.

[33] لم أذكر السند بطوله بل اكتفيت بذكر القائل، الذي انتهى إليه القول؛ اختصاراً.

- حدثنا ... عن علي بن أبي طالب قوله: (وفار التنور)، قال: إذا طلع الفجر. وقال آخرون: معنى ذلك: وفار أعلى الأرض وأشرف مكانٍ فيها بالماء. وقال: "التنور" أشرف الأرض.

ذكر من قال ذلك:

- حدثنا ... عن قتادة، قوله: (حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور)، كنا نحدّث أنه أعلى الأرض وأشرَفُها، وكان عَلَمًا بين نوح وبين ربّه.

- حدثنا ... سمعت قتادة قوله: (وفار التنور) قال: أشرف الأرض وأرفعها فار الماء منه. وقال آخرون: هو التنور الذي يُخْتَبز فيه. ذكر قال ذلك:

- حدثني ... عن ابن عباس قوله: (حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور)، قال: إذا رأيت تنُّور أهلك يخرج منه الماءُ، فإنه هلاك قومك.

- حدثني ... عن الحسن قال: كان تنورًا من حجارة كان لحوّاء حتى صار إلى نوح. قال: فقيل له: إذا رأيت الماء يفورُ من التنور فاركب أنتَ وأصحابك.

- حدثنا ... عن مجاهد: (وفار التنور)، قال: حين انبجس الماء، وأمر نوحٌ أن يركب هو ومن معه في الفلك.

- حدثني ... عن مجاهد: (وفار التنور)، قال: انبجس الماء منه، آيةً، أن يركب بأهله ومن معه في السفينة.

- حدثني ... عن مجاهد نحوه، إلا أنه قال: آيةً، أن يركب أهله ومن معه في السفينة.

- حدثني ... عن مجاهد، بنحوه، إلا أنه قال: آية بأن يركب بأهله ومن معهم في السفينة.

- حدثني ... عن مجاهد قال، نبع الماء في التنور، فعلمت به امرأته فأخبرته قال، وكان ذلك في ناحية الكُوفة.

- حدثنا ... عن الشعبي: أنه كان يحلف بالله، ما فار التّنُّور إلا من ناحية الكوفة.

- حدثنا ... عن عكرمة، عن ابن عباس في قوله: (وفار التنور)، قال: فار التنُّور بالهند.

- حدثت ... سمعت الضحاك يقول في قوله: (وفار التنور)، كان آيةً لنوح، إذا خرج منه الماء فقد أتى الناسَ الهلاكُ والغرق. وكان ابن عباس يقول في معنى "فار "نبع.

- حدثني ... عن ابن عباس قوله: (وفار التنور)، قال: نبع. قال أبو جعفر: و"فوران الماء" سَوْرَة دفعته، يقال منه: "فار الماء يَفُور فَوْرًا وفُؤُورًا وفَوَرَانًا "، وذلك إذا سارت دفعته. قال أبو جعفر: وأولى هذه الأقوال عندنا بتأويل قوله: (التنور)، قول من قال: "هو التنور الذي يخبز فيه"، لأن ذلك هو المعروف من كلام العرب، وكلام الله لا يوجه إلا إلى الأغلب الأشهر من معانيه عند العرب، إلا أن تقوم حجَّة على شيء منه بخلاف ذلك فيسلم لها. وذلك أنه جل ثناؤه إنما خاطبهم بما خاطبهم به، لإفهامهم معنى مَا خاطبهم به.[34]

وجاء عند الماوردي:" فيه ستة أوجه: أحدها: وجه الأرض، والعرب تسمي وجه الأرض تَنُّوراً، قاله ابن عباس وقيل لنوح عليه السلام: إذا رأيت الماء على وجه الأرض فاركب أنت ومن معك. الثاني: أن التنور العين التي بالجزيرة (عين وردة)، رواه عكرمة. الثالث: أنه مسجد بالكوفة من قبل أبواب كندة، قاله علي بن أبي طالب رضي الله عنه. الرابع: أن التنور ما زاد على وجه الأرض فأشرف منها، قاله قتادة. الخامس: أنه التنور الذي يخبز فيه، قيل له: إذا رأيت الماء يفور منه فاركب أنت ومن معك، قاله مجاهد. قال الحسن: كان تنوراً من حجارة وكان لحواء ثم صار لنوح , وقال

[34] الطبري، **جامع البيان**، 318/15 وما بعدها.

مقاتل: فارَ من أقصى دار نوح بعين وردة من أرض الشام , قال أمية بن الصلت: فار تنورهم وجاش بماءٍ ... صار فوق الجبال حتى علاها. السادس: أن التنور هو تنوير الصبح، من قولهم: نور الصبح تنويراً، وهو مروي عن علي رضي الله عنه".[35] فهو يذكر الأقوال الكثيرة، مسندة إلى قائليها لكن دون ترجيح أو تضعيف.

وأما أبو السعود فقد قال:" {وَفَارَ التنور} نبعَ منه الماءُ وارتفع بشدة كما تفور القِدْرُ بغَليانها. والتنّورُ تنّورُ الخبز، وهو قول الجمهور. روي أنه قيل لنوح عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ إذا رأيتَ الماءَ يفورُ من التنور فاركبْ ومن معك في السفينة، فلما نبع الماءُ أخبرتْه امرأتُه فركب".[36]

عباراتهم في الترجيح

إلى جانب صيغة الترجيح، بمختلف اشتقاقاتها، توجد هنالك عبارات أخرى مرادفة لها، لكنها قد تختلف قليلاً بين مفسر وآخر، وأهم هذه العبارات:

1- التصريح بتصحيح أو تصويب أحد الأقوال.

2- التنصيص أحياناً على تحسين قول وتفضيله على غيره.

3- عبارة: والأول أولى، والأظهر كذا، والظاهر من هذه الأقوال، والأجود. وأحيانا بذكر مقابل ما ذكره بأنه: ضعيف، القولان ضعيفان، وهذا التأويل بعيد وقول مرجوح.

4- استظهار أحد الأقوال، وذكر بقية الأقوال بصيغة من صيغ التضعيف.

هذا هو الغالب في صنيع المفسرين، عند مَن يرجحون. لكن بعد التحقيق والتحليل والاستقراء نجد عند أكثرهم عدم الالتزام الكامل بمنهجية الترجيح؛ من حيث:

تقديم الراجح ثم إردافه بما دونه قوةً، فنراهم يقدمون المرجوح ويؤخرون الراجح.

تقديم الصحيح أحيانا بصيغة التضعيف، والضعيف بصيغة الصحة والجزم؟

فالنسفي- مثلا- عند المثال السابق نفسه يقول:"{وَفَارَ التنور} هو كناية عن اشتداد الأمر وصعوبته، وقيل: معناه جاش الماء من تنور الخبز. وكان من حجر لحواء فصار إلى نوح عليه السلام، وقيل: التنور وجه الأرض"[37].. فالراجح عند الجمهور، والذي يؤيده ظاهر اللفظ هو التنور الذي يُخبز فيه، ومع ذلك فقد ذكره النسفي بصيغة التضعيف.

فههنا ينبغي على العلماء المحققين اختصار الطريق على القراء، وذلك ببيان منهج كل مفسر في المختلف فيه، من خلال عدة أمور:

1- تعريف مختصر بالتفسير، هل هو طويل يورد كل ما قيل في الكلمة القرآنية أو الآية، أم إنه يختصر ويقتصر على قولٍ واحدٍ؟

2- هل يرجح بين الأقوال المختلفة أم يكتفي بإيرادها؟

3- ما قواعده التي احتكم إليها في الترجيح؟

4- ما مصطلحاته التي اعتمدها في الترجيح؟

5- هل كانت ترجيحاته علمية موضوعية بأدلتها أم كانت عن هوى وتأثر ببيئة معينة؟

---

35 الماوردي، **النكت والعيون**، 472/2.

36 محمد بن محمد بن مصطفى، أبو السعود العمادي، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي د.ط، د.ت)، 208/4.

37 عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين، أبو البركات النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، تح: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، (بيروت: دار الكلم الطيب، ط1419/1 هـ - 1998 م)، 58/2.

ومن خلال توضيح هذه النقاط، والإجابات عنها يستطيع القارئ أن يقرأ التفسير وهو مطمئن إلى ما فيها من ترجيحات، ويصل إلى مبتغاه دون بذل مزيد من الجهد.

وإذا كان التفسير من المختصرات التي تكتفي بإيراد قولٍ واحد في الأغلب، فإن الواجب نحوه يكمن في بيان منهجه، وعلى أي أساسٍ كان يورد هذا القول الواحد؟ مع إخضاعه للقواعد التي قيلت قبل قليل- في المطولات-.

المنهجية المثلى في تأليف التفاسير[38]

يستطيع العلماء المسلمون، فرادى أو جماعات أو مؤسسات، القيام بخدمة المسلمين خدمة عظيمة من خلال تقديم تفاسير جديدة، تراعي موضوع المختلف فيه كل الرعاية وتوليه كل الاهتمام، وذلك ببيان ما في الكلمة القرآنية، أو الآية من تنوع في الدلالة واختلاف في المقصود، بحسب الجهد البشري، وذلك من خلال عملين عظيمين. إن الناس يختلفون في إرادة طريق وصولهم إلى المعنى الصحيح لكتاب الله سبحانه، فهناك من يريد الوصول مباشرةً، وبأقل جهدٍ وتعب، وهم جمهور المسلمين من العوام في العلوم الشرعية، وهناك من لا يرتوي إلا بالوقوف على كل ما قيل في الكلمة أو الآية، وهم العلماء وطلبة العلم عامةً، وهنا نجد أنفسنا ملزمين بمراعاة هذين الصنفين، ولن يكون ذلك إلا بإعداد نوعين من التفاسير:

التفسير المطول: حيث يستفاد في إعداده وتأليفه من كل التفاسير، لا سيما التي اعتنت بالمأثور، وذلك من خلال دراسة أسانيدها ومتونها، وسياقها، وموافقتها لقواعد الشريعة والمنطق واللغة، ثم اعتماد مبدأ الترجيح المبني على أسسٍ علميةٍ وضوابط موضوعية، تراعي العصر الذي نحياه، لا سيما تلك المواضع التي تتعلق بالنواحي العلمية والاجتماعية والنفسية...فيقدم– دائماً – الراجح، ثم ما دونه، حسب قوته من الرجحان- من خلال قواعد الترجيح التي سبقت-، ومراعاة ما رجحه المفسرون عامةً، ولا يُذكر كل ما قيل في الكلمة أو الآية، بمعنى أننا سنستغني عن كل ما لم يصح نقلاً أو عقلاً في التفسير المأثور- وما أكثره- وحتى لو كانت مروية في أمهات الكتب، فليس الغرض من إعداد المطولات الإكثار من الصفحات، ولا الإغراق في الغرائب والموضوعات.

التفسير المختصر: وهنا يُكتفى بالراجح من الأقوال في التفسير المأثور، ولا يُذكر أكثر من الراجح إلا لضرورةٍ ملحةٍ، تكمن وراءها فوائد معينة، كأن يكون في إيرادها تنبيه إلى أمر مهمٍ، لا يستغني عنه القارئ، أي قارئ كان. وسوف يأتي التفسير في غاية الوجازة، خفيفا على الجمهور العريض من المسلمين، من الذين يودون الوصول الى حقيقة المراد من الكلمة أو الآية القرآنية بأقل وقتٍ وجهد.

الخاتمة

بعد هذه الجولة السريعة في رحاب التفسير المأثور، وما يحويه من الأقوال الكثيرة والروايات التي تتفق أحيانا وتختلف أخرى، والمنهجية المثلى للتعامل مع هذا المختلف...أود أن أذكر ما توصلت إليه بإيجازٍ، فأقول:

- إن التفسير المأثور من أفضل طرق التفسير، وإن التفاسير الموجودة في المكتبة الإسلامية قد أكثرت – غالبها – من ذكر الروايات المختلفة، والأقوال المتنوعة عند كثيرٍ من ألفاظ القرآن الكريم وآياته.

- إن الاختلاف الموجود في التفسير المأثور ينقسم إلى اختلاف تنوع واختلاف تضاد.

- إن الأقوال التي تتعارض وقواطع الأدلة من نقل وعقل، لا يعتدّبها ولا يؤبه لها، ولا تُذكر إلا من قبيل التحذير منها.

---

[38] هذه رؤيتي وتصوري للمسألة، ولعلها تكون سبباً لمعالجة الموضوع ونضجه بشكل أوسع وأشمل في المستقبل.

- إن المنهجية المثلى مع التفسير المأثور، تتطلب وضع آلية معينة في كيفية التعامل مع التفاسير المتداولة بين أيدي الناس، تتمثل في بيان منهج كل مفسرٍ وبيان أسباب ترجيحاته التي رجح من خلالها قولا بين عدة أقوال، وكذلك تقييم أعمالهم – ترجيحاتهم – كي يبقى القارئ على بينةٍ من الأمر، ولا يؤمن بكل وقعت عليه عيناه.

- إن الواجب الديني يحتم على العلماء- فرادى أو جماعات أو مؤسسات رسمية- خدمةَ المسلمين في بيان كتاب الله لهم، وإن أفضل ما يمكنهم عمله هو إعداد نوعين من التفاسير، ما بين مطولٍ يستقصي كل ما قيل في الآية، مرجحاً بينها الأقوى فالأقل قوةً...، بعد طيِّ كل ما لم يصح نقلا أو عقلاً. وأما المختصر فيُكتفى بالراجح من الأقوال، وبذا سيصل القراء العوام– وهم الجمهور الأكبر من المسلمين– إلى مبتغاهم في بيان مراد الله سبحانه.

قائمة المصادر

- الأزهري، محمد بن أحمد أبي منصور، تهذيب اللغة، تعليق: عمر سلامي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1421/1هـ 2001م.
- أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1419/2هـ 1998م.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، مقدمة في أصول التفسير، بيروت: دار مكتبة الحياة، ط/1490هـ 1980م.
- أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، بيروت: دار إحياء التراث العربي د.ط، د.ت.
- ابن السيد البطليوسي، عبدالله بن محمد، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، تح: محمد رضوان الداية، دمشق: دار الفكر، ط1987/3.
- ابن عربي، أبو بكر محي الدين محمد بن علي الأندلسي، تفسير القرآن الكريم، د. ط، د.ت.
- ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1422/1هـ.
- ابن فارس أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تح عبد السلام محمد هارون، دارالفكر، ط 1399هـ - 1979م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، جمال الدين الإفريقي، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط1414/3هـ.
- بن بيه، عبدالله، كيف نختلف، مقال منشور بـ موقع ملتقى أهل التفسير، 2005/6/8.
- الحربي، حسين بن علي، قواعد الترجيح عند المفسرين- دراسة تطبيقية، الرياض: دار القاسم، ط1417/1هـ1996م.
- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، القاهرة، مكتبة وهبة، د.ت، د.ط.
- الراغب الأصفهاني وأبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت.

- الراغب الأصفهاني الحسين بن محمد بن مفضل، مقدمة جامع التفسير، تح: أحمد فرحات، الكويت: داغر الدعوة، ط1405/1هـ1984م.
- الزُّرْقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3، د.ت.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط1376/1هـ 1957.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، في وجوه التأويل، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3/ 1407.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1394هـ/1974، د.ط.
- الطبري محمد بن جرير الآملي، أبو جعفر، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1420/1 هـ2000 م.
- عبدالراضي، حشمت مفتي، اختلاف المفسرين أنواعه وأسبابه. (مجلة الأزهر المجلد31، العدد 1)، 2012.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، مصر، دار العلم والثقافة، د.ط، د.ت.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ط، ط.ت.
- الفيروز آباذي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المطبعة العثمانية، 1312هـ 179/1.
- الكلبي، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، تح: عبد الله الخالدي، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط1416/1.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي، النكت والعيون، تح: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت.
- مقرني عادل، الاختلاف في التفسير أنواعه وأحكامه، رسلة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر،2012/433.
- المناوي، عبدالرؤوف بن علي بن زين العابدين، التوقيف على مهمات التعاريف، تح: عبدالحميد صالح حمدان، القاهرة: عالم الكتب، ط1410/1هـ1990م.
- الناصري، فاطمة الزهراء، أسباب الاختلاف في تفسير القرآن الكريم: رؤية منهجية، (موقع الرابطة المحمدية للعلماء،2019-02-21).
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تح: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، بيروت: دار الكلم الطيب، ط1419/1 هـ 1998 م.

منهجية التعامل مع الاختلاف في التفسير المأثور
BAŞLIKLI ÇALIŞMAYI DEĞERLENDİRME

PROF. DR. MOHAMED KALO*

المقدمة

لا شك أن الحديث عن التفسير بالمأثور له أهميته الكبيرة؛ فهو من أحسن طرق التفسير، وأسلمها، وأسرعها إلى فهم مراد الله سبحانه. والبحث الذي بين أيدينا (منهجية التعامل مع الاختلاف في التفسير المأثور) للأخ الدكتو عبدالسلام يوسف، يندرج تحت هذا الموضوع-التفسير بالمأثور- وقد أجاد وأفاد، لكنني وبعد قراءته سجلت بعضا من الملاحظات التي رأيت من المناسب التنبيه إليها، والوقوف عندها، من حيث المصطلح، وعناصره.

I. الملاحظات على البحث

هذا البحث: منهجية التعامل مع الاختلاف في التفسير المأثور، بداية أرى أنه اختصر المقدمة فلم يذكر أهمية الموضوع وأهدافه، ولم يذكر لنا الدراسات السابقة.

II. المحاور

أما محاور البحث فكانت حول الاختلاف وأنواعه، وأرى من الأفضل أن يكون محاور البحث حول مكانة التفسير بالمأثور، ومفهوم التفسير بالمأثور، وأنواع التفسير بالمأثور (بالقرآن والسنة وقول الصحابة وما اتفق عليه التابعون)، أو عن أنواع الترجيح، أو مفهوم المنهج وأنواع المناهج.

III. المصادر

أما إذا ألقينا نظرة على قائمة المصادر في البحث، والتي تتكون من 30 مصدراً، فلا نجد كتاباً ولا بحثاً معاصراً يتحدث عن التفسير بالمأثور!

IV. مصطلح المأثور

ولقد كان العلماء في بداية ظهور مصطلح (التفسير بالمأثور) يقولون: التفسير بالرواية، أو النقل. أما أقدم من ذكر التفسير بالمأثور فهو الإمام أحمد، حيث تجده "إذا ذكر أصول السنة قال: هي التمسك بما كان عليه أصحاب رسولنا صلى الله عليه وسلم، وكَتَبَ كُتُبَ التفسير المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم"[39]، إشارة إلى التفسير المنقول.

ومن المعلوم أن التفسير بالمأثور هو التفسير النبوي، وما جاء عن الصحابة مما له حكم المرفوع.

فهل يصح أن يقابل بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي؟

---

* Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi, mkalu@adiyaman.edu.tr, Orcid: https://orcid.org/0000-0002-9664-0285.

39 تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية،1995)، 363/10.

يرى بعض العلماء أنه لا يصح؛ لأن تفسير القرآن بالقرآن يدخله اجتهاد المفسر من جهة بيان الارتباط بين الآيات.

وتفسير الصحابي يدخله اجتهاد الصحابي، وكذا التابعي، من حيث ارتباط الآية بآية أخرى مبينة لمعناها، أو تقييد معنى آية بآية أخرى؛ ولهذا لما صنف الإمام السيوطي كتابه (الدر المنثور في التفسير بالمأثور) لم يدخل فيه تفسير القرآن بالقرآن، بل اقتصر على ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين، كما ذكر في مقدمة تفسيره.

لكن الحقيقة أن تفسير القرآن بالقرآن يعتبر من التفسير بالمأثور، لأن مصطلح (التفسير بالمأثور) من مصطلحات أهل التفسير وعلوم القرآن، وهو معنى خاص، أي تفسير المنقول بالمنقول، بمعنى التفسير الذي لا يدخله رأي، وليس للمفسر فيه إلا النقل، فهو بهذه الخصوصية يقابل التفسير بالرأي.

والسيوطي لما سمَّى كتابه (الدر المنثور في التفسير بالمأثور) أراد بالمأثور الأثر، فهو يريد معنى أُروِي الخبر بمصطلح علماء الحديث، ولكل أهل فن مصطلحاتهم الخاصة بهم، وهذا ما صرح به السيوطي في مقدمة الدر حيث قال:

"وَبعد: فَلَمَّا ألفت كتاب ترجمان الْقُرْآن وَهُوَ التَّفْسِير الْمسند عَن رَسُول الله وَأَصْحَابه رَضِي الله عَنْهُم وَتمّ بِحَمْد الله فِي مجلدات فَكَانَ مَا أوردته فِيهِ من الْآثَار بأسانيد الْكتب الْمخْرج مِنْهَا واردات رَأَيْت قُصُور أَكثر الهمم عَن تَحْصِيله ورغبتهم فِي الِاقْتِصَار على متون الْأَحَادِيث دون الْإِسْنَاد وتطويله فخلصت مِنْهُ هَذَا الْمُخْتَصر مُقْتَصرا فِيهِ على متن الْأَثر مصدرا بالعزو والتخريج إِلَى كل كتاب مُعْتَبر وسميته: الدّرّ المنثور فِي التَّفْسِير بالمأثور وَالله أسأَل أَن يُضَاعف لمؤلفه الأجور ويعصمه من الْخَطَأ والزور بمنه وَكَرمه إِنَّه الْبر الغفور"[40].

وهذا الكلام ينبئ أنه لم يرد من كلمة (الأثر) إلا المعنى الخاص بعلم الحديث.

كما يدخل تفسير الصحابي في التفسير بالمأثور المنقول؛ لأن رأيه ليس كرأي غيره، وذلك أن الصحابة هم أول من خوطبوا به من الأمة، وقد شاهدوا تفسيره من الرسول علماً وعملاً، وهم العرب الفصحاء على الحقيقة، واختصوا بمعرفة معاني القرآن وفهمها من النبي صلى الله عليه وسلم الذي بيَّن لهم ما نُزِّل إليهم، فالصحابي حينما يفسر القرآن برأيه إنما يبنيه على المعنى الأصلي الذي تلقاه من النبي صلى الله عليه وسلم، ففي رأي الصحابي معنى ضمني تلقاه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وبنى عليه فهمه.

وقد يتساءل بعضهم: كيف حصل هذا البيان؛ ولم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم معاني جميع القرآن الكريم؟ بل قالت عائشة رضي الله عنها: "مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسلم يفسر شيئا من القرآن إلا آياً بعدد علمه إياه جبريل"[41]؟.

والجواب على ذلك: أن النبي صلى الله عليه وسلم بيَّن جميع القرآن الكريم، كما بيَّن لفظه، وهذا لا خلاف فيه بين العلماء، والدليل قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل:44/16].

وإنما الخلاف في كيفية حصول هذا البيان، والظاهر أنه بيَّن بعض القرآن بياناً مباشراً، وبيَّن بعضه بياناً غير مباشر، وذلك فيما نقل من سنته التي بينت تفاصيل الشرع والحلال والحرام، ومنه ما بينه بخُلُقِه، فقد سأل سَعْدَ بْنَ هِشَامِ بْنِ عَامِرٍ السيدة عائشة رضي الله عنها عَنْ خُلُقِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى

40 عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، مقدمة الدرّ المنثور فِي التَّفْسِير بالمأثور (دار الفكر، بيروت، د.ت)، 9.

41 رواه أَبو بكر البزّار أَحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزّار، في مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، تح: صبري عبد الخالق الشافعي، (مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 2009م)، 123/18.

اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَتْ: «أَلَسْتَ تَقْرَأُ الْقُرْآنَ؟» قُلْتُ: بَلَى، قَالَتْ: «فَإِنَّ خُلُقَ نَبِيِّ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ الْقُرْآنَ»[42].

ولذلك عظَّم الأئمة والعلماء كلام الصحابة رضي الله عنهم، واعتبروه حجة بالتبع، وليس حجة مستقلة كالقرآن والسنة.

V. المقترح

أرى أن تقسيم التفسير إلى (طرق التفسير) أفضل كما ذكر ابن تيمية في كتابه: مقدمة في أصول التفسير، حيث قال: "فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟

فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أُجْمِلَ في مكان فإنه قد فُسِّرَ في موضع آخر، وما اخْتُصِر من مكان فقد بُسِطَ في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له"[43].

والقارئ لكتب التفسير، وخاصة الكتب التي عنيت بنقل أقوال الصحابة والتابعين، والتي نسميها كتب التفسير بالمأثور كجامع البيان للطبري وغيره، الذى يقرأ في هذه الكتب يأخذه العجب حين يقف على هذا الكم الهائل من الأقوال حول تفسير الآيات القرآنية، فتحيك بصدره أسئلة كثيرة ومثيرة:

- لماذا كل هذه الآراء الكثيرة؟
- لماذا لم يجمعوا على رأي واحد في التفسير؟
- وهل هذه الأقوال متعارضة أم يمكن الجمع بينها؟
- وأهم سؤال في ذلك هو: ما السبب في هذا الاختلاف؟

وفي الإجابة عن الأسئلة المطروحة سلفاً أقول: ذكر الدكتور عبد السلام أنواع الاختلاف، اختلاف التنوُّع، واختلاف التضاد، وأكثر التفسير هو من باب اختلاف التنوع.

ولعل هذا العجب الحاصل بسبب الاختلاف الهائل بين المفسرين في تفسير بعض الآيات القرآنية أن يزول حين نطلع على أسباب الخلاف بين علماء التفسير.

ولقد ناقش ابن تيمية في مقدمته في أصول التفسير، مسألة الخلاف بين المفسرين، مفرقاً في ذلك بين تفسير السلف "المأثور" وبين تفسيرغيرهم. فأما بالنسبة لتفسير السلف، فقد بيَّن ابن تيمية أن غالب ما ينقل عنهم فيه راجع إلى اختلاف التنوع، وليس اختلاف التضاد، وذلك كأن يعبر كل واحد منهم عن المراد بعبارة غير عبارة صاحبه، تدل على معنى في المسمى غير المعنى الآخر مع اتحاد في المسمى .

وذلك مثل اختلافهم حول تفسير ﴿اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة:6/1]، فبعضهم قال: هو اتباع القرآن، وبعضهم قال: هو الإسلام، فهذان القولان الاختلاف فيهما اختلاف تنوع؛ لأن دين الإسلام هو اتباع القرآن .

ويندرج تحت خلاف التنوع أيضاً ذكر العام ببعض أفراده، أو أنواعه على سبيل التمثيل، ومثال ذلك خلافهم حول المراد بقوله تعالى: ﴿أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر:32/35].

---

42 رواه مسلم، في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جامع صلاة الليل، برقم: 746.

43 تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مقدمة في أصول التفسير، (دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان: الطبعة: 1490هـ، 1980م)، 39.

فهذه الآية اختلف في تفسيرها على أقوال كثيرة، فقد ذكر ابن تيمية بعضاً منها على سبيل التمثيل فقال: "معلوم أن الظالم لنفسه يتناول المضيع للواجبات، والمنتهك للحرمات. والمقتصد يتناول فاعل الواجبات وتارك المحرمات. والسابق يدخل فيه من سبق، فتقرب بالحسنات مع الواجبات، فالمقتصدون هم أصحاب اليمين، والسابقون أولئك المقربون.

ثم إن كلاً منهم - أي المفسرين - يذكر هذا في نوع من أنواع الطاعات، كقول القائل:

السابق الذى يصلي في أول الوقت، والمقتصد الذى يصلي في أثنائه، والظالم لنفسه الذى يؤخر العصر إلى الاصفرار.

أو يقول: السابق والمقتصد والظالم قد ذكروا في أخر سورة البقرة، فقد ذُكر المحسن بالصدقة، والظالم بأكل الربا، والعادل بالبيع... وأمثال هذه الأقاويل.

ثم قال: فكل قول فيه ذكر نوع داخل في الآية، وإنما ذكر لتعريف المستمع بتناول الآية له وتنبهه به على نظيره، فإن التعريف بالمثال، قد يسهل أكثر من التعريف بالحد المطابق، وذلك مثل سائل أعجمي سأل عن مسمى لفظ "الخبز" فأريَ رغيفاً وقيل له: هذا. فالإشارة إلى نوع هذا، لا إلى هذا الرغيف وحده"[44].

الخاتمة

لعلنا بعد هذه الجولة السريعة في رحاب البحث الموسوم بـ منهج التعامل في الاختلاف في التفسير المأثور، نستطيع أن نجمل ما قدمناه في كلماتٍ، فنقول:

- إن مصطلح التفسير بالمأثور قديمٌ عند العلماء، ولعل الإمام أحمد بن حنبل هو أول مَن ذكره.

- إن الوقوف على مصطلح التفسير بالمأثور وتحريره مهم للغاية.

- إن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قد بيّن للصحابة تفسير القرآن كله، لكنه لم يكن على درجة واحدة في طريقة البيان، بل اختلف ذلك؛ والراجح أنه بيَّن بعض القرآن بياناً مباشراً، وبيَّن بعضه بياناً غير مباشر، وذلك في ما نقل من سنته التي بينت تفاصيل الشرع والحلال والحرام، ومنه ما بينه بخُلُقِه.

قائمة المصادر

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية،1995م).

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، مقدمة في أصول التفسير، (بيروت: دار مكتبة الحياة، ط 1490هـ، 1980م).

البزّار، أبو بكر أَحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزّار، في مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، تح: صبري عبد الخالق الشافعي، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، 2009م).

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، مقدمة الدّرّ المنثور فِي التَّفْسِير بالمأثور (دار الفكر، بيروت، د.ت)

44 ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير،51-54.

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي – د.ت).

İslami İlimlerde Metodolojik Problemler-1
Tefsir ve Kur'an İlimleri-I

Tefsirde Rivayet Eksenli Okumaların Kritiği

İlkini, Tefsir ve Kur'an İlimlerinde "Rivayet eksenli okumaların kritiği" olarak isimlendirdiğimiz bu çalışmayla rivayet tefsirlerinin önemi, rivayet tefsirlerindeki merviyatın Kur'an'ın anlaşılmasına katkısı, rivayet tefsirlerinin zaaf noktaları, tefsir okuyucusunun rivayet tefsirlerinden nasıl yararlanabileceği ve benzeri konularda önemli sonuçlara varabileceğimizi, ayrıca söz konusu çalışmanın bu alanda uzmanlaşmak isteyen araştırmacılara yeni ufuklar açacağını umuyoruz.



Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları



